

كشفت الاشياء
عن أصول فخر الاسلام البزدوي

تأليف
الإمام علاء الدين: عَبْد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٣٠هـ

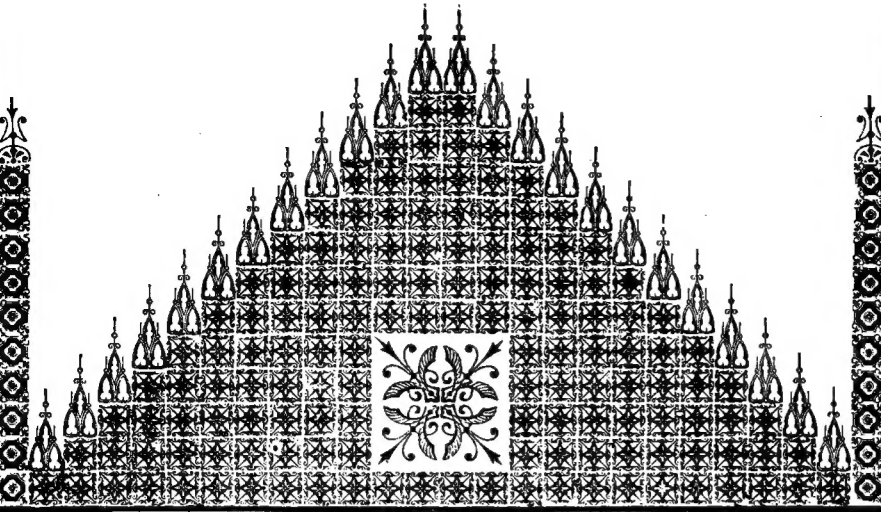
الجزء الثالث

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

﴿باب بيان قسم﴾

﴿الانقطاع﴾

وهو نومان * ظاهر
وباطن * اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار
وذلك اربعة انواع
ما رسله الصحابي
والثاني ما رسله
القرن الثاني والثالث
ما رسله العدل في كل
عصر والرابع ما
ارسل من وجه
واتصل من وجه آخر
اما القسم الاول
فمقبول بالايجاع
وتفسير ذلك ان من
الصحابة من كان من
الفتيان فلت صحبته
فكان يروى عن غيره
من الصحابة فاذا
اطلق الرواية فقال
قال رسول الله عليه
السلام كان ذلك منه
مقبولا وان احتمل
الارسال لان ثبتت
صحبه لم يحمل حديثه
الا على سماعه بنفسه
الان يصرح بالرواية
عن غيره واما ارسال
القرن الثاني والثالث
فمحجة عندنا وهو
فوق المسند كذلك



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿باب بيان قسم الانقطاع﴾

الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسل لعدم تقيده بذكر
الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه * وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة
التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن
المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم * فان ترك الراوي
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا
عندهم * هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل
عندهم * قال ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة
انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان
فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل
المأخذ من حيث اللفظ وبحيث فوجدت له قولهم امر عضيل اي مستعلق شديد ولا انفات
في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى * والكل يسمى ارسالا عند
الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول
بالايجاع فانه حكي عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول * وحكي
عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله
كذا في المعتمد * واما ارسال القرن الثاني والثالث فمحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى
الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين * وعند اهل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث
لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ
يقبل وذلك بان يتأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة او غيرها قياس او قول صحابي
او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه علة من جهالة

ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان ثبت اتصاله من وجه آخر (او غيرها)

ولهذا قبلت مراسل سعيد بن المسيب لاني ﴿ ٣ ﴾ وجدتها مسانيد وحكي اصحاب مالك بن انس عنه انه كان

يقبل المراسيل ويعمل
بها مثل قولنا احتج
المخالف بان الجهل
بالراوى جهل
بصفاته التي بها يصح
روايته لكننا نقول
لابأس بالارسال
استدلالا بعمل
الصحابة والمعنى
المعقول اما عمل
الصحابة فان ابهريرة
لما روى ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال من
اصبح جنبا فلا صوم
له فردت عابشة رضى
الله عنها قال سمعته من
الفضل بن عباس فدل
ذلك على انه كان معروفا
عندهم ولما روى ابن
عباس ان النبي عليه
السلام قال لا ربوا الا
في النسيئة فعمد رضى
في ذلك بربوا النقد
قال سمعته من اسامة
بن زيد وقال البراء بن
عازب رضى الله عنه
ما كل ما يحدث سمعناه
من رسول الله عليه
السلام وانما حدثنا
عنه لكننا لا نكذب
واما المعنى فهو ان

او غيرها واشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرطان يكون شيوخرهما مختلفة او ثبت اتصاله
بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى * قال ولهذا اى وثبوت
الاتصال بوجه آخر قبلت مراسل سعيد بن المسيب لاني اتبعتهما فوجدتها مسانيدوا كثر
مارواه مراسلا انما سمعته عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه * والمذكور في كتبهم قال وا قبل
مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب
قبول مراسيله ولا يستطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كشواتها بالتصل * وفي المغرب
المراسيل اسم جمع للمرسل كالنا كبر للمنكر * وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها
للاشباع كافي الدراهم والصياريف تمسك من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار
اوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به
انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره ماصلا لم يحصل
العلم به ولا بوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون
حجة * بوضحه انه لو ذكر المروى عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم
لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته * ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له
وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند
انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند
المروى له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكننا قبلناها تقليدا لاعلماء * وكيف يجعل
رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقد روى حديثا قديما عن ابي محمد في الرواية امره *
قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره
في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي
عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد ريار افضيا ورضى بالكذب ايضا * وروى مالك بن انس
رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصرى وهو من تكلموا فيه * وروى ابو يوسف ومحمد
عن الحسن بن عماره وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين * وارسل الزهرى فقبل له
من حديثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله
تعديلا للمروى عنه * بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان يتأمل فيه
فان سكنت نفسه الى قوله قبله والاي تفحص عنه * وبان الناس تكلفوا لحفظ اسانيد في باب
الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعدان يقال اجتمع
الناس على ما لا يفيد * وتمسك من قبله بالاجاع والدليل المعقول * اما الاجاع فن وجهين
احدهما اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس
رضى الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الفزالي
* وذكّر شمس الأئمة البضعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في النسيئة حيث قال
حدثني به اسامة بن زيد * وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبي حتى رمى جرة العقبة

كلامنا في ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى

فلما روجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس * وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة * وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب * وحديث البراء مذكور فيه ايضا * ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم * ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب * ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلات لما رسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجابا منهم على جواز ذلك وجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعاً بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصاً اذا كان الارسال من وجوه التابعين * مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة * وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة * ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة * وابي العالية والحسن من اهل البصرة * ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق * وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا * وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر * وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتن * وقال الاعمش قلت لابراهيم اذارويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو النبي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد * ثم تقول ارسال الكبار امانا كان باعتبار سماعهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كاسند الاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلات ولا مسندات ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا وضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كاسند * وما قيل انهم ارسلو ليطلب ذلك في المسانيد فاسد لانه امانا يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكره الاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يظن هذا ممن دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انما رواه وذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا * وذكر الشيخ في شرح التقويم انا اجعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجاعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجاع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة * والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملاؤا الكتب

والمعتاد من الامران
العدل اذا وضع له
الطريق واستبان له
الاسناد طوى الامر
وعزم عليه فقال قال
رسول الله عليه السلام
واذا لم يتضح له الامر
نسبه الى من سمعه لتحمله
ما تحمل عنه فعمد
اصحاب ظاهر الحديث
فردوا اقوى الامرين
وفيه تعطيل كثير
من السنين

من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم ينزل العلماء من سلفهم وخلفهم
يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقرؤا
عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله * واما المعنى فاذ كر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد
في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن * عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم
بثبوته عن النبي عليه السلام فعمد بفتح الميم اي قصدي قال عدت لشيء اعمد اذا قصدت له
اي تعمدت وهو تقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل
وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جعلت فبلغت قريبا من خمسين جزأ
وهذا تشييع عليهم فانهم سمو انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحيازة الاحاديث والعمل
بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كثرة في نفسه فكان هذا تعطيل لاسنن وتضييعا لها
لاحفظها لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند
عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور
وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابيان الى
ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انها
يستويان * وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواة المسند وعدالتهم
دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى من لا يعرف عدالته ولا نفسه
وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بحجة
خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن
انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوي
اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فحيث يكون مرسله اقوى من حديث
اسنده الى واحد لاجل الكثرة * واحتج من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا
اخترناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور
فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل
بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبتت
بالتنصيص فوق ما ثبتت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما
علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي للتعديل لان الراوي ساكت
عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك
فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهمه وهو المروي عنه والمرسل
عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه * وما ذكرنا ان العدول قد تغفلوا عن الجرح حين
فكذلك الا انهم نهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم
فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبيس الامر على المروي له وتحميل له على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا
عن المشهور لان
هذا ضرب مزينة
للمراسيل بالاجتهاد
فلم يحز النسخ بمثله
بختلاف التواتر
والمشهور فاما قوله
ان الجهالة تنافي
شروط الحجة فقلط
لان الذي ارسل اذا
كان ثقة تقبل اسناده
لم يتهم بالغفلة عن حال
المرسل سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من
عرفنا عدالته لا
معرفة ما ابهمه

كأينا * وما ذكرنا من الاحتمالات الاخرى ليس بمانع بدليل ان العننة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوى غير عدل عند المروى له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا * وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقوله فليس يصحح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابله وان لم يكن حجة فاقتراناه الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة كذا في المعتمد * واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كالنضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم قوله (الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خبر او لم يعرفه) يحتمل وجهين * احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعدد الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخير والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا اهتم المروى عنه واثني عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لاثمته صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لا يصح الزامه عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ ردالمختلف الى المختلف وسيأتي بيانه * او يكون الزام على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لاثمته ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابراهيم من اسماعيل ومن لا يثمه يحبى بن حسان فصارت الكناية كالنسبية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقولهم اذا سمى المروى عنه ولم يعدد له وبقي مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا ساء فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى المخبر الذي ساء فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اتى
على من اسند اليه
خبر أو لم يعرفه بما
يقع لنا العلم به صحت
روايته فكذلك هذا

* وقولهم لوجاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة * قلنا فائدته من وجهين * احدهما انه اذا اسند امكن للسامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدالتهم اكدم من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى خصه وخبرته اقوى من طمأنينته الى خبرة غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل * والثاني انه قد يشبه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحص عنه غيره * قال شمس الأئمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة قوله (واما ارسال من دون هؤلاء) اي دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه * قال الشيخ ابوالحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون * وقال عيسى بن ابان لا يقبل الامراسيل من كان من أئمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم * وقال ابوبكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة بعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لالانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فلا يعرف اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرنا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله قوله (الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده) بالاضافة والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فيثبت يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة * وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ * واختار شمس الأئمة قول ابى بكر الرازي رحمه الله قوله (واما الفصل الاخير) وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر * وهو على وجهين اما ان اسنده هذا المرسل او غيره * ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوي لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعف فيه فستره والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث * وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسى من يروى عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه القول الاول فاذا كرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع يجعل عفوا بالاتصال من وجه اخر واما الانقطاع الباطل فتوعان

انقطاع بالمعارضة وانقطاع لنقصان وقصور في النافل اما الاول فانما * ٨ * يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئا

من ذلك كان مردودا منقطعاً وذلك اربعة اوجه ايضا مخالفا كتاب الله والثاني ما خالف السنة المعروفة والثالث ماشد من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة والرابع ان يعرض عنه الاثمة من اصحاب النبي عليه السلام اما الاول فلان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوى في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ولا يزداد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا يندمج بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والتمس من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوت ثبوتها بلا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى

انه سمعه مسندا متصلا فارسله اعتمادا عليه ثم ذكره فاسنده ثانيا او كان ذا كرا لا سند فاسنده ثم نسي من يروى عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله في اسنده ولكن انما يقبل اسنده عندهم اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهوم مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضا اليه اشير في المعتمد * واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث * ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسل او بعضهم متصلا مثل حديث * لانكاح الابوي * رواه اسرائيل بن يونس في اخرى عن جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن ابنه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا هكذا متصلا * ورواه سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل قد اختلف فيه فبني الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحتفظ * فاذا كان من ارساله احفظ ممن وصله فالحكم لمن ارساله لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهليته * ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارساله الحافظ فارسلهم له يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته * ومنهم من قال الحكم من اسنده اذا كان ضابطا عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا او جماعة قال وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في الفقه واصوله ويلتحق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو الذي ارساله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم على الصحابي او رفعه واحد في وقت ووقفه هو ايضا في وقت اخر فالحكم على الاصح لما زاده الثقة من الوصل والرفع * فوجه عدم القبول ان الراوي لما سكت عن تسميته المروي عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل يغلب الجرح لما عرف * ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في ارسال من ارساله ما يقتضي ان لا يقبل اسنده من اسنده لانه يجوز ان يكون من ارساله سمعه مرسل او نسي المروي عنه كما ذكرنا من اسنده سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر * ولان المسند مثبت والمرسل ساكت واو كان نافيا لمثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي عليه قوله (انقطاع بالمعارضة) وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه ما هو فوقه سقط حكمه لان الغلوب في مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضرورة لنقصان وقصور في النافل بقوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والقبض والعقل * شيئا من ذلك اي مما يعرض عليه وهو الاصول * وذلك اي الانقطاع المعنوي الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا كالانقطاع الظاهر * السنة المعروفة اي المشهورة والمتواترة * مخالفا للجماعة اي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفا لقولهم لصار مثل الخبر المشهور بواقفتهم على ما بينا قوله (ويستوى في ذلك الخاص والعام) اعلم ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى العقل * فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

التأويل الصحيح * وان لم يمكن تأويله الابتساف لم يقبل لانه لو جاز التأويل مع التعسف
 لبطل التناقض من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام
 لم يقله الاحكامية عن الغير او مع زيادة او نقصان * وان كان مخالفا لنص الكتاب او للسنة
 المتواترة او للاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين
 القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي * فان خالف خبر الواحد عموم
 الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله
 على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به * واليه اشار الشيخ بقوله
 ويستوى في ذلك اى في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر
 حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى * ومن دخله كان آمنا * لا يخص بقوله عليه السلام
 * الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى * وليطوفوا بالبيت العتيق *
 بقوله عليه السلام * الطواف بالبيت صلوة * وشرطه شرط الصلوة * ولا يظهر قوله تعالى
 * فاغسلوا وجوهكم * الآية بحديث التميمية على ما مر به * وعندنا شافعي وعامة الاصوليين
 يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب
 اليقين عندهم وانما تقيد غلبة الظن بخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها عندهم
 * وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين لما فادت
 عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها
 به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
 فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول * والاوجه انه لا يجوز عندهم
 ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة
 فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم و ارادة المجاز من الظاهر ولكن
 لاشبهة في ثبوت تنهما اى ظنهما وعبارتهما والاشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه
 جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في
 اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتناصل والمعنى فرخه فلا بد من ان يؤثر الاشبهة
 المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه
 بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر * واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح
 خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى
 بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز * فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى * يوصيكم الله في
 اولادكم * بقوله عليه السلام * لا ميراث لقاتل * وقوله تعالى * ولكم نصف ما ترك زواجكم ولهن
 الربع مما تركتم * بقوله عليه السلام * لا توارث اهل مليون شتى * وقوله تعالى * واحل لكم
 ما وراء ذلك * بقوله عليه السلام * لا تنكح المرأة على عمتها * في شواهد لها كثيرة فثبت ان
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بثبوتها على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به
وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز ان عمرو عابشة واسامة رضى الله
عنهم رويوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى * اسكنوهن من حيث سكنتم من
وجدكم * حتى قال رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام
كذبت حفظت ام نسيت * قوله (وقد قال النبي عليه السلام تكثروا لكم الاحاديث) الحديث
* اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روي هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن
ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن
ثوبان فكان مقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث
وضعه الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتركه الرواة على انه مخالف للكتاب
ايضا وهو قوله تعالى * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهىكم عنه فاتوه * فيكون الاحتجاج به
ساقطا على ما يقتضيه ظاهره * والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد
هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفي بآراءه دليلا
على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعده * ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب
انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما
يثبت فيما تردد نبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذ روي لكم عن حديث
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما عطاكم الرسول من الغنيمة
فأقبلوه وما نهىكم عنه اي عن اخذ فاتهموا وعن ابن عباس والحسن وما نهىكم عنه هو الفلول *
وقرأنا هذا الحديث بما روي عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال * ما حدثتم عني
مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عني مما تنكرون فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر * وانما يعرف ذلك
بالعرض على الكتاب * ونذكر اي ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يقبل خبر
الواحد في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل انطعي لا
يجوز رفعه بالدليل الظني لا شرط المائلة في النسخ * واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا
وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل * ويقبل فيما
ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اي يعمل به على وجه لا يؤدي الى النسخ فاذا ادى اليه
يترك * مثال الاول حديث حل ترك التسمية عمدا يقتضي نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل
به ولا يقبل اصلا * ومثال الثاني خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في
الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدي الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على
وجه يتحقق القصدان بقوتها في العبادة ولم يفت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ
الكتاب * ومن اراد اخبار الاحاد فقد ابطال الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجب الشرع
* فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها
وفي الخبر عارض * او استحباب الحال الذي ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبي عليه
السلام تكثروا لكم
الاحاديث من بعدى
فاذروا لكم عنى
حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله
فعلينا فاقبلوه وما خالفه
فردوه فلذلك نقول
انه لا يقبل خبر
الواحد في نسخ
الكتاب ويقبل فيما
ليس من كتاب الله
على وجه لا ينسخه
ومن رد اخبار
الاحاد فقد ابطال
الحجة فوقع في العمل
بالشبهة وهو القياس
او استحباب الحال
الذي ليس بحجة اصلا
ومن عمل بالاحاد على
مخالفة الكتاب
ونسخه فقد ابطال
اليقين والاول فتح
باب الجمل والاحاد
والثاني فتح باب
البدعة وانما سواء
السبيل فيما قاله اصحابنا
في تنزيل كل نزلته

ومثال هذا مس الذكر
انه يخالف الكتاب
لان الله تعالى مدح
المتطهرين بالاستنجاء
بقوله تعالى فيه رجال
يحبون ان يتطهروا
والمستنجي بمس ذكره
وهو بمنزلة البول
عند من جعله حدثا
ومثل حديث فاطمة
بذت قيس الذي روينا
في النفقة انه يخالف
الكتاب وهو قوله
تعالى اسكنوهن من
حيث سكنتم من وجد
كم الآية ومعناه وانفقوا
عليهن من وجدكم وقد
قلنا ان الظاهر من
الكتاب احق من نص
الآحاد وكذلك مما
خالف الكتاب من
السنن ايضا حديث
القضاء بالشاهد واليمين
لان الله تعالى قال
واستشهدوا شهيدين
من رجالكم ثم فسر
ذلك بنوعين برجلين
بقوله من رجالكم
وبقوله فرجل وامرأ
تان ومثل هذا انما يذكر
لقصر الحكم عليه

عمل بالقياس عند وقوع الجاذبة وبعضهم رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب في الحوادث
فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا فقد ابطال اليقين يعني بما فيه شبهة والاول فتح باب
الجهل والاحاد لان ترك الحججة والاخذ بالشبهة او بما ليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأه
الجهل * والثاني وهو العمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسجده فتح باب البدعة لان
السلف لم يعملوا بالآحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لاندع
كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس
الذكر فانه يخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيه رجال
يحبون ان يتطهروا * فانه نزل فيه على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية
مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال * يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثنى
عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء وعندنا نأط * فقالوا يا رسول الله تتبع * الغائط الاحجار
الثلاثة ثم تتبع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام * فيه رجال يحبون ان يتطهروا * والاستنجاء بالماء
لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان
يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث اخر كما لو
توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر * ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهرا عن الحدث ليكون
المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة
استحقوا المدح لاعتبار الطهارة عن الحدث اذا لكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول
بالمس كما لو فسا او رعب بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب * واجيب عنه بانه
تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فيبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا
لا يكون تطهرا من كل وجه * ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اي
وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي رحمه الله
في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعي وهو ما روى عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات بشاهد
ويمين الطالب وهو مذهب علي وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث
لمخالفة الكتاب من وجوه * احدها ان الله تعالى قال * واستشهدوا * امر بالاستشهاد الاحياء
الحق وهو مجمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجملا ثم فسر بنوعين برجلين
وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب
بالامر على النوعين لان المجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ كقول الرجل كل
طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما يريد من الماء قول بقوله كل * وكذا
لو قال تفقه من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر الامر بالتفقه عليه ما حتى لا يكون التفقه
على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدنا على صفقتك او خالدا لم يكن
استشهاد غيرهما من الأمور استشهاد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

يصير المذكور بياناً للكل فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به * وثانيها انه تعالى قال * ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا * نص على ادنى ما يفتى به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شئ يفتى به الرتبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى بمعنى في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الرتبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب * وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكم ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره * وقرن في بيوتكن * فلو كان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بما لا استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين وكان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد كان موجودا وبانضمام عين المدعى اليه يتمكن المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلاً من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة * وكان ذلك اى لانتقال من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء بياناً على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شئ اخر يصلح حجة للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ما ذكر في الكتاب * ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لاسلم القصر لانه طرقا اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله * ولئن سلمنا القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندى وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب * وان يقول على الوجه الثاني لادلالة هذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمه * ولا تنسأوا ان تكتبوه صغيرا وكبيرا الى اجله * والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها * وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من انتفاء الرب كذا في الكشف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى * اقسط عند الله واقوم للشهادة * لا يتقوله واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفاً للكتاب من هذا الوجه ايضا * ثم أكد الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى
ان لا ترتابوا ولا مزيد
على الادنى ولانه
ينقل الى غير المعهود
وهو شهادة النساء
ولو كان الشاهد واليمين
حجة لكان مقدما على
غير المعهود وصار
ذلك بياناً على الاستقصاء
وقال في اية اخرى او
آخرا من غيركم فنقل
الى شهادة الكافرين
كانت حجة على
المسلمين وذلك غير
معهود في موت
المسلمين ووصاياهم
فيبعد ان يترك المعهود
ويأمر بغيره ولانه ذكر
في ذلك يمين الشاهد
بقوله فيقسمان بالله
ويمين الخصم في الجملة
م شروع فاما يمين الش
هد فلا فصار النقل الى
يمين الشاهد في غاية
البيان بان يمين المدعى
ليست بحجة وامثال
هذا كثير ومثله خبر
المصرات

مسلمين على وصية المسلم الى استشهدا كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره * يا ايها الذين آمنوا شهداء بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم * اي عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين واولا لترتيب كذا فسر ابن عباس وسعيد بن جبير وجاعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لالاى شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وايسر وجودها فاعلم انه ليس بحجة * والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتباب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه * فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا * الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذا ليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكافي القسامة على مذهب البعض فاما عين الشاهد فلا اصل له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة * وامثال هذا اي نظائر ما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغربية كثيرة مثل خبره تروك التسمية وخبر وجوب الملتجى الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر بيانه قوله (وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا) اي ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اي الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب المشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اضعف * وذلك اي مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد بخلاف الحديث المشهور وهو ما روى عرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه * وفي رواية على من انكر * وبيان المخالفة من وجهين * احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق * والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيوا قسما منكرا والجهة قسمين قسما بينة وقسما يمينيا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البيعة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا * كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية * واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البيعة على المدعى واليمين على من انكر يعنى المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للخضرمي حين امتنع عن استخلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضى الحصر ولو كانت يمين المدعى مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستخلاف قوله (ومثل حديث سعد) الى اخره * بيع الرطب بالتمر كيلا بكيلا يجوز عند ابي حنيفة ولا يجوز عند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لحديث سعد بن ابي وقاص رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * انقص اذا جف * قالوا نعم قال * فلا اذا * قال النبي عليه السلام افسد السبع واشار بقوله انقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزاء التمرة كما لا يجوز المقيلي بغير المقيلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقيلي * واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام * التمر بالتمر مثل بمنل * فانه يستدعى الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس للتمر الخارجة من الثعل من حين يقع على ان يدرك وما يتردد عليهما من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الادى لا يتبدل باختلاف احواله * والدليل عليه ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهي وقيل وما يزهي فقال ان يحمر او يصفر فسماء تمر او هو بمر وقال شاعرهم * شعر * وما العيش الا نومه وتشرق وتمر على رأس النخيل وماء * والمراد الرطب * وكذا لو اوصى برطب على رأس النخيل فليس قبل ان يموت الموصى لا يطل الوصية ولو تبدل الجنس باليسر اطلت كما لو اوصى بعنب فصار زينا قبل الموت * وكذا لو اسلم في تمر فاقتضى رطبا او على العكس صرح ولو اختلفا لكان هذا استبدالاً وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في بابي الحال فلا فكان اعتبار اعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص * واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام * جيدها ورد بها سواء * واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشترط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد فذلك مفسد للمقدوف في المقلية بغير المقلية والخطئة بالدقيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يبتنى على ما هو ثابت باصل الحلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردى * واما الجواب عن الحديث فن وجهين * احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضى اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يوسة

ومثل حديث سعد بن وقاص رضى الله عنه في بيع التمر بالرطب يخالف اقله عليه السلام التمر بالتمر

احدهما ورطوبة الاخر جاز العقد فالتقييد باشتراط الممثلة في اعدل الاحوال وهو حال
 يسوسهما كما هو مقتضى حديث سعد متضمن للنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو
 معنى قوله بزيادة ممثلة هي ناسخة للمشهور * والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة
 ممثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف * والباقي باعتبار جودة
 متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر
 لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر * وذلك لان التمر فضل جودة على الرطب
 من حيث الادخار من غير انتقاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان للتمر ان كان
 فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما
 الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ماقطعا الاعتبار شرعا انما
 المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار الممثلة الراجعة الى الجودة ناسخة لما ثبت
 بالحديث المشهور * وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احتراز عن فوات الممثلة باعتبار القلي
 فان بالقلي ينفخ الحبات اذا كانت رطبة وتصر اذا قليت باسنة فلا تساوى المقلية في الدخول
 في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والصفور وهذا التفاوت يرجع الى القدر فيجوز ان يؤثر
 في منع الجواز وذكر في مختصر التكوين ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلاثة * احدها
 وجوب الممثلة شرط للجواز فيجوز البيع حال وجود الممثلة بهذا النص * والثاني انه يدل على تحريم
 فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات * والثالث الفضل الذي يعدم به الممثلة وخبر الواحد
 يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود الممثلة في المعيار ووجب حرمة
 فضل لا يعدم به الممثلة لان الممثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يوجب جفاف لا يعدم
 الممثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل هو موهوم غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه
 الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه
 عن هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب لا يخاو من ان يكون تمرا اولم يكن
 فان كان تمرا اجاز العقد لقوله عليه السلام * التمر بالتمر مثل بمثل * وان لم يكن تمرا اجاز ايضا لقوله عليه
 السلام * اذا اختلف النوعان فيعوا كيف شئتم * فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على
 زيد ابي عياش وهو من لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك
 كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش عن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
 ولكن برده عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا يكيل
 لقوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل * وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله
 عليه السلام * اذا اختلف النوعان فيعوا كيف شئتم * والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام
 في الاسرار وشمس الائمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع
 الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية * معناه يجوز ان يكون الرطب
 قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا الفوات وصف اليوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة ممثلة هي ناسخة
 للمشهور باعتبار جودة
 ليست من المقدار

عند صيرورته تمرا كالخطة المقلية ليست عين الخطة على الاطلاق لقوات وصف الانبات
عنها بالقلبي وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الخطة فيها وكذا الخطة مع الدقيق واذا
كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا اولا قوله (الان) اى لكن ابا يوسف ومحمدا علا به
اى بحديث سعد جواب عما يقال انهما وافقا باحيفة رحيم الله في ان خبر الواحد يرد بمخالفته
المشهور ثم انهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انهما انما علا به لانهم لم يسلموا
مخالفته للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والرطب ليس بتمر عادة اى عرفا بدليل ان
من حلف لا يأكل تمرا فاكل رطبا وحلف لا يأكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يخنث
واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولا لما تضمنه حديث سعد فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل
به * واجيب عنه بأنه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف
الداعي مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع مرة والى لافدام
اخرى فيتعبد اليمين بالوصف كالوصف لا مرأته ان خرجت من هذه الدار فعبدى حريته قيد بحال
قيام النكاح لانه يدعو الى المنع عن الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف
الداعي اختلفت اليمين كذا ههنا لا ترى انه لو حلف لا يأكل هذا الرطب وهو تمر انعمدت
بمينه ولو كان غيره لما نعمدت كلوتين انه غيب اليه اشير في مختلفات المصنف رحمه الله * قال
شمس الاثم رحمه الله بعد بيان القسمين في هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة
لدين بليغة فان اصل الاهواء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الآحاد على الكتاب
والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في انصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع
انها لا توجب علم اليقين ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا
الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما
لما يجوز العمل به احتاج الى القياس لمعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استحباب الحال
وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتح الباب للاحاد وجعل
ما هو غير متيقن به اصلا ثم يخرج ما فيه التيقن عليه يكون فتح الباب للاهواء والبدع وكل
واحد منهما مردود وانما سواء السبيل مذهب اليه علما ونارحمهم الله من ازال كل حجة
منزلة فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة
وهو المروى بطريق الاحاد كما كان منه موافقا للكتاب والمشهور قبلوه ووجبوا العمل به
وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة واجب من العمل بالغريب بخلافه
وما لم يجدوا في شيء من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة
اليه قوله (واما القسم الثالث) فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به
البلوى اى فيما يس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم * وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح
سنده وهو مذهب الشافعي وجميع اصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضوا الله عنهم

الان ابا يوسف ومحمد
رحمهما الله علا به
على ان اسم التمر
لا يتناول الرطب
في العادة كما في اليمين
واما القسم الثالث
فلان الحادثة اذا
اشتهرت وخفى
الحديث كان ذلك
دلالة على السهولان
الحادثة اذا اشتهرت
استحال ان يخفى عليها
ما يثبت به حكم
الحادثة الا ترى انه
كيف اشتهر في الخلف
فاذا شذ الحديث مع
اشتهار الحادثة كان
ذلك زيافة وانقطاعا

فانهم علموا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نحارب اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فاتهمنا ومثل رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين * وبان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولي * واحتج من لم يقبله بان العادة تقتضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكرك لو كان مما ينتقض به الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة بمبالغة في اشاعته لئلا يفضى الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ * الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر ايضا ولما تقرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته * ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة * ولم يقبل قول الصبي فيما يدعى من اتفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لايقبل لان في العادة بعدان لا يستفيض مثله فكذا هذا * بوضحه اننا لم نقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة علي رضي الله عنه لان امر الامامة بما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا لنقل نقلا مستفيضاً وحين لم ينقل دلالة غير ثابت * ولكن الخلفين يقولون لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهرة في الصلوة وافراد الاقامة وتثبيتها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وعامة تفاصيل الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة * والسرفية ان الله تعالى لم يكلف الرسول صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوزله رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما جوزله ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكبل بالمكبل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء الستة فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق ان يزدوا فيه الى خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه * واجيب عنه بان الاصل فيما يعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا ما ترك كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت عامتهم في حرب او بقاء او نحو ذلك كما نقل ان محمدا بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من مائة الف ولم يثق عند الرواية الا بمحمد بن يوسف بن مطر القربري لكن العوارض لا تعتبر في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لاننا لم ندع الاشتهار عند عموم البلوى قطعاً بل ادعينا مظاهرها * وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث
الجهر بالتسمية ومثل
حديث مس الذكرك
وما شبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهورا عند بلوغه اياهم * وقولهم انه
يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض
بخلاف القياس لانه لا معارض له * وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة مثل
حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابوهريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع
اشتهار الحادثة ومع انه معارض باحد اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به
ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة
الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصه بتعليم هذا الحكم
مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة
رحمه الله * ولا يقال قد روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابوهريرة وجابر وسالم وزيد بن
خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار * لاننا نقول
تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات
صحيحة تخالفها على ما بينا ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا يثبت في الشذوذ بها
وما شبه ذلك مثل خبر الوضوء تمامسته النار وخبر الوضوء من جل الجنابة وخبر رفع
اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اي
من النوع الاول من الانقطاع الباطن * وقد تقدم بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا
المتقدمين وطامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين
بان الحديث اذا ثبت وصح سندُه بخلاف الصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده
لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوب به كغيره فان قوله تعالى * وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم * وقوله عز وجل * وما
اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون
البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا
بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالجمع كانت اقوى من
عناية غيرهم بما افترقوا الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو
من رواء بعدهم او منسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم
لم يجابوا به فلعلهم لم يجابوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات
الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه
اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله لحديث اذا ثبتت عدالة رواته * وذلك
اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه
الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير
فلان الصحابة
رضى الله عنهم هم
الاصول في نقل
الشريعة فاعراضهم
يدل على انقطاعه
وانتساخه وذلك
ان يختلفوا في حادثة
بارائهم ولم يحتاج
بعضهم في ذلك
بحديث كان ذلك زيادة
لان استعمال الراي
والا معارض عن
النص غير سائبغ
وذلك مثل حديث
الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء لان
الصحابة اختلفوا
ولم يرجعوا اليه
وكذلك اختلفوا
في زكاة العبي ولم
يرجعوا الى قوله
ابنوا في اموال
الناس خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا
 في هذه المسئلة فذهب عمرو وعثمان وزيد وعائشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في
 الرق والحرية كما هو قول الشافعى * وذهب على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه
 معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى
 لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حريين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأى
 واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت
 او منسوخ * وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب
 على وابن عباس رضى الله عنهما الى انه لازمة في ماله كما هو مذهبنا * وذهب عبد الله بن عمرو وعائشة
 رضى الله عنهما الى الوجوب كما هو مذهب الشافعى * وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان
 الوصى بعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شام لم يؤد ولم تجز الحاجة بينهم بالحديث
 الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * اتقوا فى اموال
 التامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة * وفي رواية * كيلا تأكلها الزكوة * وفي رواية * من ولى يتيم الله
 مال فليخبر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة * ولو كان ثابتا لجزت الحاجة به بعد تحقق الحاجة
 بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة
 الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقياد للحق من غيرهم ولما لم يثبت
 شئ من ذلك علم انه منيف * واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من
 مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها فى الصحة
 فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخارى باسناده عن انس رضى الله عنه صلبت خلف
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة
 بالحمد لله رب العالمين * وروى مسلم هذا الخبر فى صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن
 الرحيم وفى رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم * وفى رواية
 رابعة ولم يجهرا احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم * وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره
 وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان
 وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول
 بان ايقاع الطلاق الى الرجال * وحديث عمرو ومحول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت
 فى موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام * نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر
 الاتفاق فى قوله تعالى هو معارز قنهم بنفقون * بالنصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع
 المال والزكوة لا يأكل مادون النصاب والنفقة تأتى على الكل ولفظ الزكوة فى الرواية الاخرى
 محمول على زكوة الرأس والله اعلم * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر بصير
 مزيفا بالوجهين الاولين اى بخالفه الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه
 كنفق بيلد راجح بصير زيفا بمقابلة نفق بيلد آخر وبصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلا تأكلها الزكوة
 فهذا انقطاع باطن
 معنوى اعرض عنه
 الخصم وتمسك بظاهر
 الانقطاع كما هو دأبه

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزبادة غش وقع فيه * فهذا الى النوع الاول
من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا اعرض
عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما
هو دأبه اى عادته في بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الاخر) بفتح الخاء
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان في الناقل فاربعة انواع * احدها خبر
المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
صدرت عنه كبيرة او واطب على صغيرة على ما قيل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل
من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والرابع على لفظ اسم المفعول من
التغفل وهو الذى لا فطنة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى
لا يأخذ في الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامهم * والرابع خبر صاحب الهوى
وهو المخطئ في الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد
قال اى محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الا في اناة اخبره رجل انه قدز وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
الرواية * وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله المستور في هذا الخبر كالعدل وهو
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم
ظاهرا بقوله عليه السلام * المسلمون عدول بعضهم على بعض * وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه
فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى
ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب
الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبدى ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فاقول قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوت ظاهرا ليزول العتق كذا في المبسوط * وهذا اى
كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية في اخباره عن نجاسة الماء لا غير
الا في الصدر الاول اى في القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة
اصلا فيهم على ما قلنا في المجهول بينهم في الباب المتقدم * وذكر شمس الاثر رحمه الله ما يدل
على ان الخلاف ثابت في الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان
المستور بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد في
الاستحسان اصح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يثبت عدالته

واما القسم الاخر
فانواع اربعة خبر
المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبي العاقل
والمعتوه والمغفل
والمساهل وخبر
صاحب الهوى اما
خبر المستور فقد قال
في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيما
يخبر من نجاسة الماء
وفي رواية الحسن
هو مثل العدل وهذه
الرواية بناء على
القضاء بظاهر العدالة
والصحيح ما حكاه محمد
ان المستور كالفاسق
لا يكون خبره حجة
حتى يظهر عدالته
وهذا بلا خلاف في
باب الحديث احتياطا
الا في الصدر الاول
على ما قلنا في المجهول
واما خبر الفاسق

فليس بحجة في الدين اصلا ﴿ ٢١ ﴾ لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

في الفاسق اذا خبر
بحل او حرمة ان
السامع يحكم رايه فيه
لان ذلك امر خاص
لا يستقيم طلبه وتلقيه
من جهة العدول
فوجب التحري
في خبره فاما هنا فلا
ضرورة في المصير
الى روايته وفي العدول
كثرة وبهم غنية الا ان
الضرورة في حل
الطعام والشراب غير
لازمة لان العمل
بالاصل ممكن وهوان
الماء طاهر في الاصل
فلم يجعل الفسق هدرا
بخلاف خبر الفاسق
في الهدايا وجه
والوكالات ونحوها
لان الضرورة ثم
لازمة وفيه آخر
نذكره في باب محل
الخبر ان شاء الله تعالى
واما الصبي
والمعتوه فقد ذكر محمد
رحمه الله في كتاب
الاسمحة بعد ذكر
العدل والفاسق
والكافر وكذلك
الصبي والمعتوه اذا
عقلا ما يقولان

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحدثوا عن لا تعملون بشهادته * ولان في رواية الحديث معنى
الانزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملازم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوى
* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الاكتفاء بما لانه
معارض بقوله عليه السلام * يفسد الكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع
ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل
كالفاسق والعبد لا شهادته اصلا فلا يتناول الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا خبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة
فانه يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر ديني فكذلك هنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين
اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه
العقل والدين عن ارتكابه محذور الدين لا يمنعانه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الراى
* لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم به بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه
التحري اى تحكيم الراى للضرورة * فاما هنا اى في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة
الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر في المبسوط بعد بيان
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رايه فان كان
اكبر رايه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراى فيما بينى على الاحتياط كاليقين وان
اراقه ثم يتيم كان احوط وان كان اكبر رايه انه كاذب توضأ به ولا يتيم (فان قيل) كان ينبغي
ان يتيم احتياطاً للمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضىء والتيم
احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص
وفي الامر بالتيم هنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في
خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيم اليه * واستدل بحديث عمر رضى الله
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا
عن السباع اترد ماء كم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا تجربنا عن شئ فلو لا ان خبره
عد خيرا مانها عن ذلك وعمر بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر
رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه ما بقى هذا الدليل لاجابة
الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأي فقال الان الضرورة اي لكن الضرورة غير لازمة الى آخره * وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الطعام والشراب حلال في الاصل لنقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما اتفقتا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اي باطلا ساقطا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلت ببيع هذا الشيء او وكلني به * ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثمه بسكون الماء لازمة لان كل من يبعث هدية لا يجد عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل * وفيه اي في الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمه فيه معنى الالتزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الرأي وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالتزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله (قال بعضهم) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اثناء اخبره رجل انه قدروه وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان * فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفًا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفًا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا * وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا السبب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات * والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبدالله بن عمر رضي الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئةهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او احد وهو ابن اربع عشرة سنة فردده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين * وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور * والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفًا على الابد من غير ضرورة * لما قلنا يعني في اول باب تفسير الشروط ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه * لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم حجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف ثبتت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره * وليس لهما اى لصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع
وانما هي مجوزة بمعنى تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزماً ولو كان
ملزماً ابتداء لم يحتاج الى انضمام رأيه اليه * وانما قلنا انها متعددة بمعنى اوجبنا خبرهما صارت
ولا يتبهما متعددة الى الغير ملزمة عليه * بمنزلة خبر الكافر فانه ملزم بملزومه موجب ما خبر به
لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره ملزماً على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام فكذا
الصبي * بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل
الرواية الى آخره وذلك لانه عاقل بالغ مخاطب مساو للحرة في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا
بخبره بل يلزمه او لا يتم تعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية
وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحرة
لكونه مخاطباً وقوله الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما وبقوله فكيف ثبتت متعددة
ملزمة * ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم
في صغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها
في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وقد بيناه من قبل * والجواب عن حديث اهل بقاء انه
قد روى ايضا ان الذى اتاهم انس رضى الله عنه فيحمل على انهما جاءا جعاً وانهم اعتمدوا
على رواية السالغ وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر بالغاً يومئذ
فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً الا ان النبي عليه السلام رده في القتل لضعف بنيته
يومئذ لانه كان صغيراً كذا ذكره شمس الامم رحمه الله قوله (وقال محمد) الى آخره * فرق محمد
رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فوجب الاحتياط وهو الاحتراز عن
النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجب في خبر الكافر قال في الكافر اذا خبر بنجاسة الماء لا يعمل بالخبر
عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقة بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اوقع في قلبه صدقة ثم
تيمم به كان ذلك احب الى * وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته والفاسق اذا خبر بنجاسة
الماء ووقع في قلبه صدقة فالاولى ان يريق الماء ثم تيمم فان تيمم ولم يريق الماء جازت صلوته ولو
توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا يجوز صلوته فوجب الاحتراز عن النجاسة في مسألة الفاسق
حيث جوز التيمم من غير اراقة ولم يجوز التوضي * به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلاً
اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسألة الكافر حيث
لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي * به وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحري
اصلاً في خبر الفاسق فان التحري هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره
حجة ولا هدر ابل جعل التحري فيه اصلاً ولم يجعل الاحتياط اى التحري اصلاً في خبر الكافر حيث
لم يجعل بخبره اصلاً وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها
محمد بن الحسن رحمه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة
لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل
بعد التثبت لكن مع شبهة فقيام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرناه بالاراقة
ولو لوجود اصل الوجوب او جبن التيمم * وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة
تحملوا في صغرهم
ونقلوا في كبرهم وقد
قال محمد في الكافر
يخبر بنجاسة الماء انه
لا يعمل بخبره ويتوضأ
به فان تيمم وارق الماء
فهو احب الى وفي
الفاسق جعل
الاحتياط اصلاً

ويجب ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق ﴿ ٢٤ ﴾ شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد

على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء والفاسق فوفهما حتى اننا نقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق يتيم من غير اراقه الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم فان اراق ثم يتيمم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما الغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فامانة الغفلة ليس بشيء ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حالة التيقظ واما المساهل فاما نغني به المجازف الذي لا يبالى من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل الغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة (واما)

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله (ويجب ان يكون كذلك) اي يجب ان يكون شان الكافر في رواية الحديث كشانه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما نسخت من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كالم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الاراقة ثم التيمم هناك ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثابتين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كشوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام * فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الاراقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقه لاحتمال كون الماء طاهرا او كون المخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين * فان اراقه ثم تيمم فهو افضل اي الاراقة ثم التيمم افضل من التوضي * به لاحتمال ان يكون صادقا اذا لكفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي * به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين * وقوله اذا وقع في قلبه صدقه يتوضأ به في مسئلة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لتحقة التيمم في مسئلة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره يتوضأ بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذا الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله (وكذلك الصبي والمعتوه) اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكره وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر * وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقيق التهمة في خبره هؤلاء فسيونا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها * ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب * او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانتفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لانه من العقاب * واما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث *

الذي لا يبالى من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل الغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة (واما)

واما المغفل الشديد الغفلة اى قويا وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال *
 فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجح
 في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق * ولا يقال ينبغي ان يقبل
 خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن يقط وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة *
 لانا نقول ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على
 حسب ظنه * وكذا الحكم فبين يساوى ذكره وغفلته الا عند قاضى انقضاء من المعتزلة فانه
 يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الابعاض فاذا لم يترجح غفلة
 الراوى على تيقظه وذكره بقي حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد
 الطهارة * ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح
 ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق
 الطهارة برجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها * فاما تهمة الغفلة اى
 وهما بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره
 فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية
 والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه * والمساهل المجازف الذى لا يبالي من السهو
 والغلط ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم به * وقيل المساهل هو الذى لا يصرف اهتمامه
 الى امور الدين ولا يمتحن في موضع الاحتياط * والتزوير تزوين الكذب وزورت الشئ
 حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى
 ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشريعة واحتريزه عما يبيح في الشرع من الشهوات
 وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس اللذائذ بالشهوات قد كان موجودا
 في الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهوى وعصمتهم عنه فعلم انه لا بد من هذا القيد
 * واعلم ان من اتبع الهوى من يوجب كفاره كفارة المجسمة والرافض وغيرهم ويسمى
 الكافر المتناول * ومنهم من لا يوجب كفاره ويسمى الفاسق المتناول * واختلف في القسم
 الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته
 لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متخرجاً معظماً للدين غير عالم بكفره يحصل ظن
 الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل * وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس
 باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متأولاً لا تمتنعاً عن المعصية غير عالم بكفره لان جعله
 اهلاً لهما فان كل كافر متأول اذا لم يعلم بكفره ويورعه عن الكذب كتزوير
 النصراني فلا يفت اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكرنا في المستصفي
 * واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته
 وروايته جميعاً لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى *
 اقصى ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى
 فان اصحابنا رحمهم الله
 عملوا بشها دتهم

الا الخطابية لان صاحب الهوى وقع فيه تعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الا من يتدين بتصديق المدعى اذا كان يتحمل بتمثله فيهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا تجوز شهادته ايضا واما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى القول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب اليمن والاحاديث

بالنوع ولم يكن عذرا كجهله بكفره وبقها * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب فانه لما تمسأطى محظوره دينه مع علمه بحرمة دل ذلك على جرأته على الكذب فيدرج في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لانه لو في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بخروجه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب المثلت على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة * الا الخطابية توهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجودع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في المبسوط * وذكر في انه تذهب لمحي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون الكذب كغرافر بما يسمع من توافقه في الاعتقاد ان على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا اورأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا فيقبل * وهو معنى قوله الا من يتدين بتصديق المدعى اى اعتقده ذلك * اذا كان يتحمل بتمثله او ينسب الى ملته يقال فلان يتحمل مذهب كذا اى ينسب اليه ويتدين به والخلة الملة * والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذى تدن بكذا * وكذلك اى وكن يتدين بتصديق المدعى من قال بالالهام اى من اعتقد ان الهام حجة موجبة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فربما قدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك القلب يعلم يدعو الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة قوله (فاما في باب السنن) الى آخره * هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية فقبل روايته كما قبل شهادته * وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواء ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكرنا من الفرق في الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النيسابورى من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكابر ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل البخارى في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسى وکان الامام ابو بكر محمد بن اسحاق بن حذيفة يقول حدثنا الصدوق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخارى ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهاى وجبر بن عثمان الرحبي وقد اشتهر عنهما النصب واتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابى معاوية محمد بن حازم وعبد الله بن

موسى وقد اشتهر عنهما انقلوا * فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسين البصرى ايضا في المعتمد الفسق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا في افعاله عند حل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لا من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقه وقبل التابعون رواية الفريقين * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل **كثير** من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح * وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا لثبوتهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجمان صدقه على كذبه * ثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله (واما المرتبة الثالثة) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

باب محل الخبر

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب الفاء لزومها في جواب اما لكن المشايخ قدرت كوها كثيرا في كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم يقبل اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما **كان** حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب قوله (فمثل عامة شرائع العبادات) اى مثل الشرائع التى هى من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلا في ابتداء نصاب الفضلان والهجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في النصاب الزايد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس * ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما ثبت ما هو مبنى عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والحكاية رضى الله عنهم كانوا قبلوا اخبار الاحاد في الجميع من غير فصل * وماشا كلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالمشرا وليس بخالص كصدقة الفطرو الكفارات * وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

باب بيان محل الخبر

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخص حقا لله تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة والثاني

ما هو عقوبة من حقوقه والثالث

من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق

العباد ما ليس فيه الزام والخامس من

حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون

وجه فاما الاول فمثل عامة شرائع العبادات

وماشا كلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه

واما في القسم الثاني
فان ابا يوسف قال فيما
رى عنه انه يجوز اثبات
العقوبات بالاحاد
وهو اختيار الجصاص
واختيار الكرخي
انه لا يجوز ذلك وجه
القول الاول ان خبر
الواحد يفيد من العلم
ما يصلح العمل به في
اقامة الحدود كما في
البيئات في مجالس
الحكم وكما يجوز اثباتها
بدلالة النص ووجه
القول الآخر ان
اثبات الحدود
بالشبهات لا يجوز
فاذا تمكن في الدليل
شبهة لم يجوز كما لم يجوز
بالقياس فاما البيئة
فانما صارت حجة
بالنص الذي لا شبهة
فيه قال الله تعالى
فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم الا ترى
ان ابا حنيفة رحمه الله
لم يوجب الحد في
اللوطة بالقياس ولا
بالخبر الغريب من
الاحاد

فيها حجة لان العباداة يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد * على ما قلنا اي بشرط رعاية
ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط
شيء اخر * وشرط بعضهم العدد ايضا قالوا لا تقبل فيها الا رواية العدلين * استدلالا
بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهد له غيره * وابو بكر رضي الله عنه لم يقبل
خبر الغيبة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بن الخطاب رضي الله
عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول * اذا استأذن
احدكم على صاحبه ثلاثا لم يؤذن له فليصرف * حتى روى معه ابو سعيد الخدري رضي الله
عنه * واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا
لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى *
والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة
وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بنجل رواء بلال رضي الله
عنهما وعمل عمر رضي الله عنه بنجر رواء جل ابن مالك في الجنين وبنجر عبد الرحمن رضي الله
عنه في المجوس * وعمل علي رضي الله عنه بنجر المقدار في المذبي وعملوا جميعا بنجر ما يشة
رضي الله عنهما في التقاء الختاتين * ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء تهمة الكذب
وذلك حاصل عند انعدام العدد وجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء
تهمة الكذب واشتراط في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر
في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصرو عدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا
* واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليمين فليقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم
والواجب في مثلها الاشتهار * وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فليقيام
تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف
الراوي لانهمة ثم عمل بنجر ابي بكر رضي الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان
بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لروى في جميع الصور كما في باب الشهادة قوله (فاما القسم الثاني)
الى آخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل
عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا * وذهب
ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الأئمة على ما يدل عليه سياق
كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين * تمسك الفريق الاول بان الحدود
شرع على من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر
الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في البيئات لا يمنع عن ذلك وهو
معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به الا ترى انها ثبتت بدلالة النص فان
الرجم في حق غير ما عرفت ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانهما غير ثابتة بالنظم ولبقاء
الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب *
واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبيانات فجوز بالنص الموجب
 للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * وقد انعقد الاجماع
 على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال
 خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي
 مرتقيرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت
 بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذي يخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه
 السلام افاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفي ذمته * وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر
 رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق
 بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة * فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس
 ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتي بيانه ان شاء الله
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما
 تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جنابة ولا تدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها بخلاف
 خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله * ثم استوضح القول
 الاخير واكد بقوله الا ترى ان اباحية رجه الله لم يوجب الحد في الواطة بالقياس يعني على
 الزنا بجامع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محر من كل وجه
 ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام * اقتلوا الفاعل والمفعول به * وقوله عليه السلام * ارجوا
 الاعلى والاسفل * واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضي الله عنهم
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم الواطة فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث)
 وهو الذي فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد * وهو
 احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي بالنساء في مواضع لا
 يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط
 لفظ الشهادة * وقيام الاهلية بالولاية يعني يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على
 نفسه ليعتدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة
 والضبط * لانها اى في هذه الحقوق من محض الالتزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية
 ودليل عليه * قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى وتوكيدها كقوله تعالى
 * لتركوها وزينة * وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد * ويانه ان هذه الحقوق لما كانت
 من قبيل الالتزامات لا بد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام
 من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير اوى والالتزام بهذه المثابة فاذا لا بد من ان
 يكون الخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالتزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا اشترطنا
 الاهلية بالولاية * ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط
 العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث
 فلا يثبت الا بلفظ
 الشهادة والعدد عند
 الامكان وقيام الاهلية
 بالولاية منع سائر
 شرائط الاخبار لما
 فيها من محض الالتزام
 وتوكيدا لها

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشريعة العدد ولفظ الشهادة تو كيد الخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشهادة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول المثني اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يعيل الى الواحد عادة ولما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله وذكر ان القاضي الامام في التوقيم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لجزمه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيتة في التوكيد على غيره من بين او شهادة ثم ضرب احتياط زيادة العدد * وذكر الشيخ في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الآخر بذلك الخبر احتساج الى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العدداً كيدا بخلاف القياس اولعني معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاعتوى في الصدق فاحتجج الى التزجج بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام * لا صلوة الا بقرأة * ليس في صيغة لفظ الراوي ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزوم كل سامع موجهه بامر الله تعالى * والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم بقول الشاهد مالم يقض بها * فتبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم الاول * ويجوز ان يكون احترازاً عن القسم الخامس او عنهما جميعا * وقوله لما يخاف متعلق بتوكيدها * وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدها لما يخاف فيها من كذا يعني المجوز لتأكيد احتمال التزوير والتليس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة للحقوق المعصومة * وهو نظير التوكيد في قولك جاءني زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجي خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع * وذلك بما يطول ذكره اى مثال هذا انقسم كثير * والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس يتفعمون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام * الا لا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة * ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما ولم يرو الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيها من وجوه
التزوير والتليس
صيانة للحقوق
المعصومة وذلك بما
يطول ذكره والشهادة
بهلال الفطر من هذا
القسم واما القسم
الرابع فثبت باخبار
الاحاد بشرط التميز
دون العدالة وذلك
مثل الوكالات والمضا
ربات والرسالات في
الهدايا والاذن في التجا
رات وما اشبه ذلك
وقبل فيها خبر الصبي
والكافر ولهذا قلنا
في الفاسق اذا اخبر
رجلا ان فلانا وكلك
بكذا

على ما روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله لان الصوم الفرض لا يكون اكثر من ثلثين يوما
وهذا فطر بشهادة الواحد * لاننا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تقضى اليه بل بحكم
الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ
رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان فطر شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى
استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انهم لا يفطرون وان اكلوا
العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط قوله (فوقع
في قلبه) اي في قلب السامع صدق الخبر * حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري
من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا
ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعمدون خبر كل بمنز
يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله *
ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم
بجارية لرجل ورأى اخر يبيعها مدعيها للوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لا بأس بان يصدقه
على ذلك ويشترها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان
اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا
ذكر شمس الائمة ايضا فقل في هذه المسئلة ان سأل ذا اليد فقال اني قد اشترتها منه او وهبها لي
او تصدق بها علي او وكنتي ببيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشترها منه
ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأي اذا
انضم الى خبر الفاسق يتأيده وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينع له ان يعرض لشيء من ذلك
لان اكبر الرأي فيما لا توقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم
الرأي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراطه وهذا
يترآى تناقصا فواجه النفصي عنه * قلنا ذكر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير
في الرجل رأى جارية الغير في يد اخر يبيعها واخبره البائع ان فلانا وكله يدها وسعه ان يتاعها
ويطأها ولم يذكر تحكيم الرأي * فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون
المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيكون معناه وسعه ان يتاعها اذا كان اكبر رأيه انه
صادق * ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها
فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب
والمذكور في الجامع وسعه ان يتاعها وبطأها فيحمل على الرخصة * ويجوز ان يكون في المسئلة
روايتان هذا حاصل كلامه فتخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان
المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطاً واستحباباً والمذكور ههنا على
احدى الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى * فاما نخرجه على الوجه الاول فالمذكور او لا

فوقع في قلبه صدقه
حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانياً على تقدير تسليمه يعنى
لواجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء
اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ما ذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة
ما ذكره ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات
لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رأيه في الفاسق
بخلاف العدل والله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اى ثبوت هذا القسم بخبر كل عيى وسقوط
اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين * احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط
العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
ويمكن ليعتبه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما يشرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت
المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثر في التخفيف * بخلاف القسم الاول
فان شرط العدالة فيه لا يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا
نقل الاخبار كثرة وقد يمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذ لم يصح الخبر عنده
وهو القياس الصحيح وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن
فيه على ما مر تقريره * وذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان الخبر فاسقا فله
ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره
فاعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا
وجب التثبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات
فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني
وهو الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اى في هذا القسم غير ملزم اى ليس فيه شئ من
معنى الالتزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا
يشترط فيه ما شرط للالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرط ليرجح جانب الصدق في الخبر
فيصلح ان يكون ملزماً وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لا كيد الالتزام فيتحقق فيه منازعة
وخصوصة فلا وجه لاشتراطهما عند المسئلة وانقطاع الالتزام * ثم الوجه الاول يدل على
سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي ان يكون على الاختلاف
المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه لان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها
في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه
ملزماً وهذا القسم خلا عن معنى الالتزام فهذه قاعدة الجمع بين الوجهين قوله (بخلاف امور)
الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لا يسقط لان فيها معنى الالتزام من وجه
باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا خبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا خبر بنجاسته
وليس فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق
الديار وكذا الحل والحرمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزماً
من وجده وسقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة * قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالتزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته

اذا لم يجعل تحكيم الرأى شرطاً في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا في الباب المتقدم وحل
ما ذكره هنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطاً فيه وحل المذكور ههنا على ظاهره
فلا استواء للموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق قوله
(ولهذا الاصل) وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل
شهادة الواحد بالرضاع * في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا
من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع *
وبالحرية اي في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرة الابوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل
وامرأتين * وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى
عن عثمان رضي الله عنه لحديث بن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فبعات
امرأة سوداء واخبرتها انها ارضعتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض
عنه ثم ذكر ثانياً فاعرض عنه ثم ثالثاً فقال * فارقها اذا * فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف
وقد قيل وفي بعض الرويات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما * وحننا في ذلك حديث
عمر رضي الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة
تقوم لا بطلان الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب النكاح فلا يتم الحجة فيه
الابشاهدين كالتنقي والطلاق * وهو معنى قوله لما فيه اي في ثبوت الرضاع والحرية او في قبول
شهادة الواحد من الزام حق العباد اي الزام ابطال حق العباد * وحديث عقبة دليلنا فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل
ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطاً على
وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا *
وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا
لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى
لو قال لغيره بكل طعامي هذا او توضع ما في هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع
قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكن اشترى لحماً فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط
ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخباراً بامر ديني وقول
الواحد فيه ملزم فاما في الوطى * فالحل او الحرمة يثبت حكماً للملك وزواله لا مقصود احثي لو قال
لاخر طأ جاريتي هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لعدم
ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يبتنى عليه * ولان
في الوطى معنى الالتزام على الغير لان المنكوحه يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراس والمماوكة
يلزمها الانقياد لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص
فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احديهما بل بثبوت الحرمة بل هو امر ديني
وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اي ولان ما فيه الالتزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل
شهادة الواحد
بالرضاع في النكاح
وفي الملك اليمين
وبالحرية لما فيه من الزام
حق العباد ولهذا لم
يقبل خبر الواحد
العدل في موضع
المنازعة لحاجتنا الى
الالزام وقبلنا
في موضع المسألة

من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غيره موضع الالتزام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالتزام ويقبل في موضع المسألة مثل الوكالات ونحوها خلوه عن معنى الالتزام * وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان * فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في آخر يبيعها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا بأس بشرائها منه * ولو لم يقبل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبنى فاخذتها منه لم يذبح ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان الخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسألة ومواضعة كانت بينهما فاعتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثانى اخبر عن حال منازعة بينهما في غضب الاول منه واستردادها منه فلا يكون خبره حجة فان قال انه كان ظلمنى وغصبنى ثم رجعت عن ظلمي فاقول لى بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسألة وهى اقرار له بها ودفعها اليه * وكذلك ان قال خاصمته الى القاضى فقضى لى بالينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لى بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضى او ان القاضى دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذى دين يكون مستسما لقضاء القاضى * وان قال قضى لى بها فاجمعت في قضاء فاخذتها لم يذبح لى بها ان يشترها منه لانه لما جمد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الالتزام * ونظير تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقول بالخشب فقال اقتلوني بالسيف ياثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لا ياثم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابني لا احتسب بالصبر على قتله ياثم ولو قال لا تقدموني على ابني لا ياثم ففرقنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود * ولهذا قبلنا لى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او خنته * او الموت والطلاق بان غاب رجل عن امرأته فاخبره مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها ثلاثا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربعة سواها او باختها وللمرأة التزوج بزوجة اخرى بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت والطلاق معنى المنازعة * بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم او رده قائمة عند العقد من الرجل او المرأة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصرح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله (والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم) الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب منى هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال ناب فرده على قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قبلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على النكاح او الموت والطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج اخر لانه يجوز غير ملزم وامثلته اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام * اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله * فقال نعم فقال عليه السلام * الله اكبر يكتفي المسلمين احدهم * فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته * ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة * ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة في ظاهر الرواية هي شرط * وذكر الطحاوي رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانقضاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره * ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفي فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوي لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم للصوم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحية كالشهادة على هلال رمضان فيمارى عن ابي حنيفة رحمه الله في النوادر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم العاشر قوله (واما القسم الخامس) وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فتل عزل الوكيل وجهر المأذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسيأتي بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بهما لا سذكركه * ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكلا اورسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام او الاب وكلتكم بان تحبوا فلا تبالعزل والجرو ونحوهما وارسلتكم الى فلان تبليغ عنى اليه هذا ان خبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرس وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا الوكيل في هذه الصورة كالموكل وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان الخبر فضولي فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين شايخنا * فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كالموكل والخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المتن * وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا جاز المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد * قال فريق الاول قالوا معناه رجلان عدل او رجل عدل فان قوله عدل يصلح لثلاثة والواحد والثنى

واما القسم الخامس
فمثل عزل الوكيل
وجهر المأذون ووقوع
العلم للبكر البالغة
بانكاح وليها اذا
سكنت ووقوع العلم
بفسخ الشراكة
والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم
الذى لم يهاجر في
هذا كله اذا كان
المبلغ وكلا اورسولا
ممن اليه الابلاغ لم
يشترط فيه العدالة
لانه قائم مقام غيره
واذا اخبره فضولي
بنفسه مبتدئا فان
ابا حنيفة قال لا يقبل
فيه الا خبر الواحد
العدل وفي الاثنين
كذلك عند بعضهم
وقال بعضهم لا يشترط
العدالة في المتن
ولفظ الكتاب في
الاثنين محتمل قال حتى
يخبره رجل واحد
عدل او رجلان ولم
يشترط العدالة فيهما
نصا

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام * لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل * ولم يقل عدلين * ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور يختص بالواحد والمثنى على الاطلاق كيبدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت العدالة بدون العددين ثبت الخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة * ثم لا بد لاشتراط العدد والعدالة من تكذيب الخبر له ولا بد لثبوت الخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة فاذا اخبر بالعزل مثل رجل عدل او رجلا ن عدلان او غير عدلين ثبت العزل بالاجماع صدقه الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر * وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لا ينزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينزل اذا ظهر صدقه * وان صدقه ينزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى يفرد الموكل بعزله اما اذا يتعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلا ينزل وان اخبره بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعني ان العدد والعدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان الخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة والعدد لعدم سائر الشرائط * وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نقيا واثباتا * واما عندهما فان الكل سواء اى القسم الخامس والرابع سواء ثبت العزل والحجر بقول كل ميمز كالنوكيل والاذن * لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة كالقسم الرابع * وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنها لصاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار * فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدى الى الحرج وتقويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق بالمعاملات * ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها والجائزة على خلافها * لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر * ثم فسر ذلك الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقديعى في الوكيل فانه اذا انفرد يقتصر الشراء عليه ويلزم عليه عهده او فسادا يعنى في الحجر على العبد فانه كان نافذا التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات *

(ومن)

ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله او العدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلا يقبل خبر العبد والصبي والمرأة فاما عندهما فان الكل سواء لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر فيلزمه فيه العهدة من لزوم عقد او فسادا على وجه يشبه سائر المعاملات لان الذى يفسخ تصرف في حقه كما تصرف في حقه بالاطلاق فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها بين المتزلزين بخلاف الخبر اذا كان رسولا لما قلنا وفي شرط المثنى من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فائدة لتوكيد الجمة والعدد اثر في التوكيد بلا اشكال والله اعلم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والحجر
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية
المنع من التصرف كاله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم بهاجر لانه
من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع
والتزامه او امره لا يكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذ بها من اصلين ثم شبه الالتزام
بوجوب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطها فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر
توفير اعلى الشبهين حظهما قال شمس الأئمة رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي
حنيفة رحمه الله اذا نشأ الخبر من عنده لان فيه معنى الزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره
بالحجر والعزل ويلزمها النكاح اذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكنت بعد العلم وخبر
الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما
بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله
في الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولي فتكلف لاحاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج
اليه ايضا لان معه دليلا يعتمد عليه للتصرف الى ان يبلغه ما رفعه فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا
القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة متحققة وهي غير موجودة ههنا وذكر شمس
الأئمة في شرح المأذون الكبير واختلفوا اعلى قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اسلم في دار الحرب
اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب
القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق * واكثرهم على انه على
الخلاف كالحجر والعزل * قالوا والصحيح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا قاله فوعاها كما سمعها
ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث آخر * لا فليبلغ الشاهد الغائب * وخبر الرسول بمنزلة كلام
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك
لا يظهر حجان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون الخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر به
حق فثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله (والتز
كية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله) يعني في حق سقوط شرط العدد لافي
حق سقوط شرط العدالة فان محمد انص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكي الواحد
ان كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله
الله * وقد نص في البسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم
المترجم والمزكي واحد في جميع الاحكام * ولهذا عد شمس الأئمة رحمه الله التزكية من القسم
الاول على قولهما هو واضح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لا من حقوق
العباد * وقال محمد هو اي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم
الرابع عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمه الله
والله وقال محمد هو من
جنس القسم الثالث
على ما عرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المذكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا كما يكون من الالزام فيشترط العدد لثمانية القلب الاتري انه يعتبر فيها باعتبار في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الا انه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس والمعنى الزجر عن الشهادة بالبطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتي بالشهود فلا احتمال المواضعة والتلبس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المذكي فيختاره القاضي فيعتمد في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة * ولكنهما قالوا المذكي مخبر بخبر ديني فلا يكون العدديه شرطا كفي رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما يخص به الشهادة واذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه في العدد اولى لان العددا امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان ياتزم شيئا فكان من باب الولاية والرق يتنى الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلزم ذلك بنفسه ثم تعدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك كافي رواية الاخبار ولكن رجلا او رجل وامرأتان او ثقي لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط وذكروا في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عند هما لانها في معنى الشهادة لا اختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنه او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل. ولا يصح ونشترط في تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في العلانية والا فلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في التزكية سرا تزكية العبد والمرأة والمحدود في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدين واما التزكية علانية فلا تقبل الا بمن كان من اهل الشهادة لما قلنا * ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوى فلا شك ان عند هما لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجوده معنى الالزام فيها باعتبار استحقات المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوى بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنص الرواية * ومن الاصولين من شرط العدد في تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة * ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوى الحاقا للتعديل الذي هو شرط بشروطه في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالحق بهما والله اعلم

باب بيان قسم الرابع وهو الخبر

قوله (اما الطرف الذي هو طرف السامع) وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس السامع يدل عليه اذا السامع انما يحقق من جهة المبلغ * والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في اخر الباب واذا صح

(السامع)

باب بيان القسم الرابع بع من اقسام السنة

وهو الخبر هذا الباب
قسمان قسم رجع الى
نفس الخبر وقسم رجع
الى معناه فاما نفس
الخبر فله طرفان طرف
السامع وطرف المبلغ
وكل واحد منهما على
قسمين عزيمة ورخصة
اما الطرف الذي هو
طرف السامع فان
العزيمة في ذلك ما يكون
من جنس الاسماع
الذي لا شبهة فيه و
الرخصة ما ليس فيه
اسماع اما الاسماع الذي
هو عزيمة فاربعة اقسام
قسمان في نهاية العزيمة
واحد هما احق من
صاحبه وقسمان
اخران يخلفان القسمين
الاولين هما من باب
العزيمة ايضا لكن على
سبيل الخلافة فصار
لهما شبه بالرخصة

السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب
 يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السماع مقام التبليغ هناك لان نقل
 الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لابد من ان يكون ههنا لفظ
 السماع دون التبليغ * وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه
 العزيمة في ذلك اى في السماع ما يكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة * بوضحه ما ذكر
 شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف
 السماع نوعان عزيمة وخصه فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره
 فثبت ان الصحيح ما ذكرنا قوله (اما القسم الاول) الى آخره * اذا قال الشيخ حدثني
 فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السماع العمل بهذا الخبر ويجوز له
 الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول * وقيل
 ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله
 ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعت يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لاعلى
 التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني
 ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره * واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول
 نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول
 في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني او اخبرني لما ذكر في الكتاب * وان قرئ
 عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا تكبر فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا قلب
 على ظن السماع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول
 والعمل بالظن واجب * وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر
 لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر
 الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين
 او بيع او نحوهما فلم يقربه ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به
 فكذا هذا * وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على
 الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكن سكوتة على
 الانكار مع القدرة عليه فسقلا فيه من ابهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت
 فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسماع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ
 عليه او حدثني او اخبرني قرائة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني او اخبرني مطلقا او سمعت
 فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسين البصري وجاعة الى انه لا يجوز لانه يشعر
 بالنطق اذا خبر والحديث والمسموع نطق كلاهما ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني
 او حدثني او سمعت كذبا اذا علم تصريح قول السماع او بقرينة خالية انه يريد القراءة على
 الشيخ دون سماع حديثه * ولا يقال امساكه عن التكبر جار مجرى اباحته ان يحدث عنه *

اما القسم الاول
 فايقرأ عليك من
 كتاب او حفظ وانت
 تسمعه واما قرأ عليه
 من كتاب او حفظ
 وهو يسمع فتقول له
 اهو كما قرأت عليك
 فيقول نعم

لأنهم يقولون باباحته لم يجز لهم التحدث عنه اذ لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا باباحته *
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لا فائدة الخبر والعلم وهذا
 السكوت قد افاد العلم بان هذا السمع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا
 وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة اما
 لانهم نقلوها بحسب عرفتهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز
 شايعا والحقيقة مغلوطة ولفظ خبرني وحدثني ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار
 في افادة الظن والمشاكلة احدى اسباب المجاز واذاجاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذانبت ذلك
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات * فما يقرأ عليك اى المحدث او المبلغ
 وهو من قبيل قوله تعالى * انا انزلناه في ليلة القدر * اعلى المنزلين اى ارفع واحوط الا ترى
 انهاى المنزلة الاولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على
 الصحابة لان يقرأ عليه ثم يقال له اهكذا الامر فيقول نعم ولما كانت قراءة المحدث تشبه فعل
 النبي عليه السلام وانه ابعده من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى * وهو المطلق من
 الحديث والمشافهة اى مطلق قولك حدثني فلان بكذا او شاففني به يدل على ان التكلم
 صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرفت فدل ان
 الوجه الاول اكل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع في القسم الاول يقول حدثني وفي
 انقسم الثاني اخبرني لان الاخبار اعم قوله (كان مأمونا عن السهو) اى عن التقرير
 عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه
 السلام اولى فاما غير النبي عليه السلام فمجاز عليه السهو والغلط والتقرير
 عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء * وما كان يكتب دليل اخر اى ولانه
 عليه السلام لم يكن كاتباً ولا قارئاً من المكتوب شيئاً وانما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته
 اولى * فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب * فهما سواء اى قراءة المحدث
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث اولى لانه اشد عناية في الضبط ولانه يتحدث به
 حقيقة * لان اللغة لا يفصل اى لا فصل في اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ
 ذكر اقراره عليك او قرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء
 * الا ترى انهما اى الوجهين سواء في اداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد تشهد
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا في اثبات الحق واجاب حكم على القاضي مع ان
 باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية وقوله وما قلناه احوط بشير
 الى ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثاني لانه لم يسبق الا ذكر
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول وان كان هذا

قال عامة اهل الحديث
 ان القسم الاول على
 المنزلين الا ترى انها
 طريقة الرسول عليه
 السلام وهو المطلق
 من الحديث المشافهة
 وقال ابو حنيفة
 ان ذلك كان احق
 من رسول الله
 عليه السلام لانه كان
 مأمونا عن السهو
 وما كان يكتب وكلامنا
 فيمن يجزى عليه
 السهو ويقرأ من
 المكتوب دون
 المحفوظ وهما
 في المشافهة سواء
 لان اللغة لا يفصل
 بين بيان المتكلم بنفسه
 وبين ان يقرأ عليه
 فيستفهم فيقول نعم
 الا ترى انهما سواء
 في اداء الشهادات
 وهذا لان نعم
 كلمة وضعت
 للمادة اختصارا على
 مامر والمختصر لغة
 مثل المشيع سواء وما
 قلناه احوط

لان رعاية الطالب اشدة عادة وطبيعة فلا يؤمن (٤١) على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فانت هلي

قرائتك اشدة اعتماداً
منك على قرائته واتما
يبقى احتمال الغفلة
منه عن ما قرأه عليه
وهذا هو من ترك
شيء من المتن والسند
حتى ان الرواية اذا
كانت عن حفظ كان
ذلك الوجه احق
كأنتم واما الوجهان
الآخران فاحدهما
الكتاب والثاني
الرسالة اما الكتاب
فعلى رسم الكتب
ويقول فيه حدثنا
فلان الى ان يذكر
متن الحديث ثم يقول
فاذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني
لهذا الاسناد وهذا
من الغائب مثل
الخطاب الا ترى ان
الرسول صلى الله
عليه وسلم كان يرى
الكتاب تبليغا يقوم
به الحجة وكتاب الله
تعالى اصل الدين
وكذلك الرسالة على
هذا الوجه الا ترى
ان تبلغ الرسول عليه

اللفظ لا ينفادله بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيفه قال ابو حنيفة
رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأ بنفسه
كان هو اشدة عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب
فلا قل من المساواة * اشدة عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره
ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذمه اكثر
ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأ لفلة
رعايته اذ هو لا يحتاط في امر غيره كما يحتاط الغير في امر نفسه * وقوله وانما بقي احتمال
الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قديهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط
عن بعض ما قرأ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط
ما يسمع منه * فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان يسهو المحدث عن سماع البعض الذي
لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمّل احد
الامرئين فيحتمل اسرهما * وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في
ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عنداكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على
الشيخ ما يقرأ كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه
او فوقه فقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه
وروي ذلك عن مالك ايضا وروي عن مالك وغيره انهم ساءوا * وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب
معظم علماء الجواز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب
البحارى وغيرهم قوله (واما الكتاب فعلى رسم الكتب) وذلك بان يكون مخموما بختم
معروف، عنوانا وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدء بالتسمية
ثم بالثناء ثم بالمقصود * قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيف فان كان الكتاب على جهة الكتب
مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه
اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عني بهذا
الاسناد حملته الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره *
ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترب به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل
السماع في جواز الرواية به بالاتفاق * والثاني ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير
من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السخيتاني ومنصور واليث بن سعد وغير واحد من
الشافعيين * واتى ذلك قوم اخرون منهم القاضي المسوردي لانه لم يتحمل منه شيئا
لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة
اشعارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترب بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر
ابو عمرو قوله (وكذلك) اى وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية * على هذا الوجه اى
على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني

السلام كان الارسال (كشف) (٦) (ثالث) ايضا وذلك بعد ان ثبتنا بالحجة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد * وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعناق وسائر العقود المتعلقة بالكلام ثبتت بهما كما ثبتت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قدرا الخلقة والملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدها بالمشافهة وعدوا مخافتهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جوازناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة * وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان ثبتا بالجملة اى بالينة التى تثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي * وعند جماعة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله (والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الجناز بين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخارى في جماعة من المحدثين * وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجهور اهل المشرق * وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى والتميمي واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ ولم يتلفظ بالقبوله نعم * والجواب ما تقدم ان المختصر والطول من الكلام سواء وكلمة نعم تضمن اعادة ما في السؤال اذ كان هذا تحديشا واخبارا * وفي القسمين الآخرين المختار ان يقول اخبرنا * قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالمحدث ويجعلون الثانى مترددا بين الاجازة والكتابة والمشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرنى تقيده انه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة الواضحة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزوائد فبين قال ان كملت فلانا او حدثت به انه يقع على المكلفة مشافهة وفي القسمين الآخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى اننا نقول اخبرنا الله وانباؤنا وانبا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلفنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فبين حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحدث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحدث بذلك واما الرخصة فلا اسماع فيه

المستفيد في كل نوع مما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا ببيان صفة
نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الأئمة الكبار المحققين من المتقدمين والتأخرين فلا فرق بين
حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والافتان والاحتياط على وجهه سواء قرأ
المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كله سماع جيد او قرار منه بالسموع
كالصك والشهاد * قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني واخبرنا واخبرني ولم اسمع
فما شئت ان ترضيه الا اني احسب ان خبرنا واخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى
في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائدا الى ما هو الاجازة
ان يقول المحدث غيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين
اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب
تعيين المسموع من غيره وسيأتيك بيان انواعها * والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سمعه يده
الى المستخير ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى
عنى هذا كتابي وجه الاحتياط * والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير
معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احداثها
بعض المحدثين تأكيذا للاجازة فكانت المناولة قسمين الاجازة * واختلف في الاجازة فابطلها
جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحارثي وابو محمد الاصبهاني وابو نصر الوايلي السجزي والشافعي
في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندی عنه وغيرهم
لان ظاهرها اباحة الحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له
ذلك ولا غيره ان يستبيع الكذب اذا اببح * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر
من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجوزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه
ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوز الاجازة لادى
الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدھا ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لامن
العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله
ما صح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير في الحصول والمعتمد *
والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يستقاء المال من الماشية والحديث يقال استخبرت فلانا
فاجازني اذا سئلك ما لا رضىك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يحيزه علمه فيحيزه
ايه فعلى هذا المستخير ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعده به بغير حرف جر من غير
حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسوية والاذن
والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلاً ومن يقول منهم اجزت له
مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان
المجاز له عالماً بما في الكتاب الذي اجاز به روايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الاجازة
عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف
على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على جميع

وهو الاجازة والمناولة
وكل ذلك على
وجهين اما ان يكون
المجاز له عالماً بما
في الكتاب او جاهلاً
به فان كان عالماً به قد
نظر فيه وفهم ما فيه
فقال له المجاز ان فلانا
قد حدثنا بما في هذا
الكتاب على ما فهمته
باسانيد هذه فانا
احدثك منه واجزت
لك الحديث به فيصح
الاجازة على هذا
الوجه اذا كان المستخير
مأموماً بالضبط والفهم

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذار واية الخبر * ثم المستحب في ذلك اي في هذا القسم وهو
 الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيمة في الباب * ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني
 بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب
 والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما أصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه
 ما قلنا * هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الأئمة رحمه
 الله ان الاحوط ان يقول اجازي فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثني
 فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد * وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني *
 قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه فلا يجوز ان يقول
 حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثني بالكتاب والحديث لا بالاجازة *
 وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لا شعرا هما بصريح
 نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيدين بحدثني واخبرني اجازة * وهذا
 بناء على ان الاخبار كالحديث عندهم كذا ذكره صاحب المتمد * وذهب البعض الى امتناع المقيدين
 ايضا احتياطا * ونقل عن الاوزاعي انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة على
 الشيخ بقوله اخبرنا * وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر
 مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان * وفيما يأخذ منه
 لفظا مع غيره حدثنا فلان * وفيما قرأه على المحدث بنفسه اخبرني فلان * وفيما قرأ عليه وهو حاضر
 اخبرنا فلان * وفيما عرض على المحدث واجاز له روايته شفاها انبأني فلان * وفيما كتب اليه
 ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه
 اضافة فعل الحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازي فلان وانبأني اجازة
 والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه * وذكر في رسالة ابي الوفاء ان في الرواية بالاجازة
 تقول اجازي فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرني فلان بن فلان
 اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يتلفظ شيخه بقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه
 لم يتلفظ له بالاخبار والتحدث قوله (واذا لم يعلم بما فيه) اي لم يعلم المحازله في الكتاب فان كان
 الكتاب محتملا لازيادة والنقصان غير مأثور عن النكير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأثورا
 عن التغير غير محتمل لازيادة والنقصان ينبغي ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابي حنيفة
 ومحمد ويحل ويصح عند ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم
 في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة
 الشهادته وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمته قبل وان لم يعرفوا
 ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يجزمها ان يقف
 عليها غيرهما ولهذا يحتج الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهد انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما
 بما فيه * وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما لا شاهد المقصود ما في الكتاب لا عين

ثم المستحب في ذلك
 ان يقول اجازي فلان
 ويجوز ان يقول
 حدثني او اخبرني
 والاولى ان يقول
 اجازي ويجوز اخبرني
 لان ذلك دون المشافهة
 واذا لم يعلم بما فيه
 بطلت الاجازة عند ابي
 حنيفة ومحمد رجهما
 الله وصح في قياس
 قول ابي يوسف رحمه
 الله واصل ذلك في
 كتاب القاضي الى
 القاضي والرسائل
 ان علم ما فيهما شرط
 لصحة الشهادته عند
 خلافا لابي يوسف

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فالسر كتاب اخر على حدة فاما ما بيعت على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط * وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة وبعث الى من يريد به ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح قوله (وانما يجوز ذلك) اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به * حتى لم يجوز اي الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتم من الشهود فشرط علم ما فيها الصحة للاشهاد * وفي نكاح مختلفات القاضي الغني رحمه الله اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود * وذكر في القويم والغنية الاختلاف في الصك ايضا * وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لانقاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يخفى من احدا اليه اشار شمس الائمة * ويحتمل الجواز بالضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد وينتقل الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر لطلاب القراءة على المحدث وفي اشترط العلم بما في الكتاب نوع تنغير فجوزت الاجازة من غير علم بالضرورة كما جوزت مع العلم بالضرورة * وذكر ابو عمرو والدمشقي في كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها * وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطاً وحكامه ابو العباس الوليد بن بكر المالكي عن مالك وقال الخافض ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لماهر بالصناعة وفي شيء معين لا يشك اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة) اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها التأكيد للاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب بعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك مخبراً بأنه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون مخبراً به وانما اجاز له التحدث به عنه فليس له ان يتحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذباً ولا يصير ذلك مباحاً باباحته * وذكر ابو عمرو والدمشقي ان المناولة على

وانما يجوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لا يجوز في الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلته ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ثم تملكه اياه او يقول خذوه وانسخوه وقابل به ثم رده الى اوتخو هذا * ومنها ان يحث الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخ في فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرض المناولة * وهذه المناولة المقرنة بالاجازة حالة محل السماع الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المناولة * وهذه المناولة المقرنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهري وربيعة وبجي بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقنادة وابي العالى وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اتوا في الحلال والحرام فلم يرده سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعي والاوزاعي والبيوطي والمزني واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقه لما تناوله الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القيم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة * ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فنأوليه واجزلي روايتي فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجمعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفة فحينئذ يجاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع براتي من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريح وابي نصر بن الصباغ وابي العباس بن الوليد والقاضي ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنده) اي انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والنقصان

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابتداء اكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بحجة تحتل الامامة فيها قبل ان نصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروى في الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كل وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين * فلو جوزت الاجازة بدون علم لو غلب الناس عن التعليم اعتمادا على صحة الرواية بدونه * وحسم باب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهادا فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل في طلبه وانقطع عنه * وقبح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتي بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسقى جلسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا * ونين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الخافض ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اوها ان يجيز لمعين في معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلاني او ما شئت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع * والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا واجباب العمل بما روي بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكم احد اولين ادرك زمانى وما شبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجاءه من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم نر ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى
حنيفة ومحمد رجهما
الله ويحتمل ان يكون
قول ابى يوسف مثله
ايضالا لان السنة اصل
في الدين وامرها
عظيم وخطبها جسيم
وفي تصحيح الاجازة
من غير علم ومعرفة
رفع الا بتلا وحسم
لباب المجاهدة وقبح
لباب التقصير والبدعة

فروى بها ولا عن الشريعة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله * والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعرفة بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها * والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولده او اجزت لك ولولدك ولعقبك ما تسالوا كان ذلك اقرب الى الجواز * وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزوه قوم ببناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محابده * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار حله بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له وهذا ايضا واجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها سنة او يتميزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز لغائب عنه ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسماؤهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة مالم يسمه المجيز لرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبره عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروى ماسمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي واجزت لك رواية ما جيز لي روايته ومنع ذلك بعض من لا يعتد به من المتأخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك) اى وكما لا تحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفته بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جاس مجلس السماع * وهو يشغل اى يغفل عنه بسبب نظري في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباهر زى رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ الامام المحقق جلال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه لفظا بما قيل انظروا في تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا همي شرح الطحاوى يستمع صاحبه عليه صحيح البخارى * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحمن بن على

وانما ذلك نظير سماع الصبي الذى ليس من اهل التحمل وذلك امر يتركه لا طريق تقوم به الحجة فكذلك همنا وما من مجلس مجلس السماع وهو يشغل عنه بنظر في كتاب غير الذى يقرأ او يخطب قلم او يعرض عنه بالهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة وتحاف عليه ان يحرم خطه والعياذ بالله ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور

في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ولباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام * قال ولقيت من مشايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت في موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلاً بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمن يكون مكثراً مهذاراً صاحب هذيان ووقوع في اعراض الناس وغيبة للمسلمين ولا يمن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعماض منه من الكلام ويحتاج اليه مراعاة الجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلج ولا يدعي انه كذا سمعه دفاعاً عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والنزاهة فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر يقن واعرف فهو اجنب واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو فيه اغفل واجسر * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمجازاة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير منطهر بالفسق والخلف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهمم بروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابى بكر البيهقي ان الاحاديث التي قد صحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها ثمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شيء منها على جبههم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها فن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفر دبر رايته والجمعة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث سلسلاً يحدثنوا خبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفاً لنا نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم * وقوله الاما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويفعل من حيث المعنى اى الاشغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الاما مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفو الان مواضع الضرورة مستثناء عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر في طرف السماع قسماً آخر لم يذكره في التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جعله من توابع السماع * فقال واذا صح السماع اى حصل اما بقراءة الحديث او بقرأة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة * وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ * وذلك اى الحفظ نوعان ايضا

قف

واذا صح السماع
وجب الحفظ الى
وقت الاداء وذلك
نوعان ايضا

كالمعاج والتبليغ فان كل واحد قسمان * تام اي كامل * ومادون التام عند المقابلة به يعني قصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذي كان وجوده في ذلك الزمان فلما في زماننا فالقسم الثاني الذي انقلب عزيمته اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتتمكن الخلل فيه * اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اي من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتذكري بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه * وكانوا لا يكتبون اي الصحابة رضي الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دنا من عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اي طريقة مرضية * في الكتاب اي في كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم النخعي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابخ لهم الكتاب اي الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء في الحديث * قيدوا العلم بالكتاب * اي بالكتابة وذكر ابو عمرو روجه الله ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث فذكرها عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم * فالجدة للفريق الاول ماروي ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليمحاه * اخرجه مسلم في صحيحه والجملة للفريق الثاني حديث ابي شاة البجلي في التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام قح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم * اكتبوا لابي شاة * ولعله صلى الله عليه وسلم اذن في الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه محافظة لا تكال على الكتاب * او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس في العصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الادراس * وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اي صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبي عليه السلام * وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثاني * وهذا اي الذي نشرع فيه

باب الكتابة والخط

* وهما واحد * وهذا اي هذا القسم او هذا الباب يتصل باب الضبط لانه قديكون بالحفظ وقديكون بالكتابة * وهو نوعان اي الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا له * وما لم يكن كذلك * لان المقصود هو الذكري فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكير او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معقولانه لو اعتبر في حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب في الانسان ولا يمكنه الاجترار عنه الا بمرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكروعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

(واما)

تام ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا افضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

وهذا باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون مذكرا وهو الاصل الذي انقلب عزيمته وما يكون اما لا يفيد تذكره اما الذي يكون مذكرا فهو حجة سواء كان خطه او خطر جل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحترار عن النسيان غير ممكن

وانما كان دوام الحفظ
لرسول الله عليه
السلام مع قوله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا
ما شاء الله واما اذا كان
الخط اماما لا يذكره
شيئا فان ابا حنيفة كان
يقول لا يحل الرواية
بمثله بحال لان الخط
للقلب بمنزلة المرأة للعين
والمرأة اذا لم تغد للعين
دركا كان عدما فالخط
اذا لم يغد للقلب ذكرا
كان هدر او انما يدخل
الخط في ثلاثة فصول فيما
يحد القاضي في ديوانه
بما لا يذكره وما يكون
في السنن والاحاديث
وما يكون في الصكوك
وروى بشر بن الوليد
عن ابي حنيفة
رحمه الله عن ابي
يوسف انه لم يعمل به
في ذلك كله وروى
عن ابي يوسف انه
يعمل به في ديوان
القاضي وروى ابن
رستم عن محمد انه يعمل
بالخط في الكل
والعزيمة في هذا كله
ما قاله ابو حنيفة

* وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان مخصصا بالحفظ الدائم لقوة
نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل * سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله * وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى
قال لا بى رضى الله عنه * هلاذكرتنى * واذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره * قوله
تعالى * سنقرئك فلا تنسى * اى نملك القرآن ونجعلك قارئه فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله
ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب * وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر
على ما شاء ثم هو لا ينسبك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى * ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا
اليك * وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لا عطيتك كل ماسأت الا ان اشاء ان
امنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا في التيسير قوله (واما اذا كان الخط اماما لا يذكره
شيئا) بان وجد سمعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر
السماع فان ابا حنيفة رحمه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اى بمثل هذا الخط الذى
لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظره
لان الكتاب للقلب كالمرأة للعين وانما يعتبر المرأة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان
وجودها كعدمها فكذا الخط للذن كذا بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه
* ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير
كاعتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ * وذكر ابو الحسن في المعتمد
اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نهجه او حدثه به وتذكر الفاظ
قرأه ووقفها او لم يتذكر جازت الرواية والاخذ به لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في
الكتاب او سمعه منه * وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامر بن
تجويزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان
اوشاك * وان لم يتذكر سماعه لما في الكتاب ولا قرأه ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى
من خطه فهذا هو الذى ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز له
ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله يجوز له
الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام
نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راوا يروى ذلك الكتاب لهم بل علموا لاجل
الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله (وانما يدخل
الخط في ثلاثة فصول) اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع * فيما يحد
القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه
من غير ان يتذكر الحادثة * وما يكون في الاحاديث كابتنا * وما يكون في الصكوك بان يرى
الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة * والعزيمة اى الاصل في هذا كله ما قاله ابو حنيفة
رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتفي بالقضاء لا يكون

ولهذا قلت رواياته والرخصة فيما لا انفصارت للكتابة للحفظ عن يمينه وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع
ما يكون بخطه موثقاً به لا يحتمل تبديلاً وكذلك ما يوجد بخطه معروف (٥٢) لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخطه مجهول

وذلك كله ثلاثة انواع
في الحديث والصكوك
وديوان القاضى اما
ابو يوسف فقد عمل
به في ديوان القاضى
اذا كان تحت يده
للا من هن التزوير
وعمل به في الاحاديث
ان كان لهذا الشرط
واما اذا لم يكن في يده
لم يحل العمل به
في الديوان لان
التزوير في باب غالب
لم يتصل بالمظالم
وحقوق الناس واما
في باب الحديث فان
العمل به جائز اذا كان
خطه معروفاً لا يخاف
عليه التبديل في غالب
العادة ويؤمن فيه
الغلط لان التبديل
فيه غير متعارف
والمحفوظ بيد الامين
مثل المحفوظ بيده
واما في الصكوك
فلا يحل العمل به
لانه تحت يد الخصم
الا ان يكون في يد
الشاهد وكذلك قول
محمد رحمه الله الا
في الصكوك فانه يجوز
العمل به وان لم يكن

الاعلم والخط يشبه الخط شبهها لا يمكن التمييز بينهما في صورة الخط لا يستفيد علماً من غير
تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغو اعتبار
تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور
دون المعاني الا ترى انا لا نقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها
يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح
والطلاق والعساق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه * والرخصة فيما قاله يعنى ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ما قاله ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة
والرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد
سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة للحفظ
اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة * ويجوز ان يكون اللام لا ماقبة اى صارت الكتابة التي عاقبتها
الحفظ والتذكر عن عزيمة الضمير في يده في المواضع الثلاثة راجع الى ما يرجع اليه الضمير في بخطه
* وذلك كله ثلاثة انواع اى جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع * واما ابو
يوسف فقد عمل به اى بالخط الذي لا يفيد تذكر * في ديوان القاضى * الديوان الجريدة
من دون الكتب اذا جدها لانها قطع من القراطيس مجموعة * وبروي ان عمر رضى الله عنه
اول من دون الدواوين اى رتب الجرائد للولادة والقضاة اذا كان تحت يده اى محفوظاً بيده
مخوماً بخطه سواء كان بخطه او بخطه معروف لان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حاشية ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يعتمد عليه عند النسيان فان
الانسان ليس في وسعه التحرر عن النسيان فلو لم يحمله الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الخرج
وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قفلة مختماً بخطه محفوظاً بيده او بيد امينه فالظاهر
انه حق وانه لم يصل اليه يده غيره ولا زيادة فيه والقاضى ما مور باتباع الظاهر فجازله العمل به
وانما يحصل التذكر * وعمل به اى بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا للتذكر اصححة الرواية
لما حلة ادى الى تعطيل الاحاديث * لان التزوير في باب ديوان القاضى غالب * لما يتصل اى
لا اتصاله واما مصدرية يعنى ديوان القاضى يتعلق بالمظالم وهى جمع مظلة بكسر اللام وهى
ما تطلبه عند الظالم * واما في باب الحديث فان العمل به اى بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان
خطه معروفاً مؤمناً عن التبديل والغلط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه
من امور الدين ولا يعود بتغييره تقع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه * فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة امام
يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

في يده استحساناً للوسعة على الناس اذا احاط علمانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر (الامن)

الامن حينئذ عن التبديل كالمسجل الذي في يد القاضي * وكذلك قول محمد ابي ومثل قول
ابي يوسف قول محمد رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل فيها
بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغير فانه لو ثبت ثبت
بالخط والخط فلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهاراً لقدرته خلق
الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادراً والنادر لاحكامه ولا اعتبار لتوهم التغير فانه
انراً يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله (يقي فصل) يعني يقي فصل
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتاباً بخط ابيه او بخط رجل الى آخره
* قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضاً فاذا
احتاج الى رواية شيء في تصنيف له وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويحب ان يرويه عنه او يورده
في كتابه ورأيت يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره
او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه * ثم الفرق بين هذا
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع
الغير * وعند بعض اهل الحديث حله ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه
ولو بعث اليه كتاباً حله ان يروي ويقول اخبرنا فلان فنهنا كذلك * والاصح انه لا يزيد
على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر شمس الاثمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي
مشهورة في ايدي الناس لا بأس لمن نظرها وفهم شيئاً منها وكان متقناً في ذلك ان يقول
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة
الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي
ذكرنا بعد ان يكون اصلاً معتمداً يؤمن فيه التصحيح والزيادة والنقصان * وذكر الغزالي
رحمه الله في المستصفي اذا رأى مكتوباً بخط ثقة اتى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروي
عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوباً
في كتاب بخط طنت انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطي فيقبل قوله
ولكن لا يروي عنه مالم يستطاع على الرواية بصرح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية
الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلاً فرأى فيه حديثاً
فليس له ان يروي عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلداً فعليه ان يسأل المجتهد * وان كان
مجتهداً فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة يقول عدل جازله
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات
الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملي الصحف بمحتتها دون ان يسميها

بقي فصل وهو ما
يحدث بخط ابيه او
بخط رجل معروف
في كتاب معروف
فيجوز ان يقول و
وجدت بخط ابي او بخط
فلان لا يزيد عليه فاما
الخط المجهول فعلى
وجهين اما ان يكون
مفرداً وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم
سماعه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماداه هو الذى سمع ولم يتغير منه حرف
فان شك فى شئ فليترك الرواية فاذا كان فى مسموعاته من الزهرى مثلاً حديث واحد شك فى انه
سمعه من الزهرى ام لا لم يحز ان يقول سمعت الزهرى ولا ان يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى
شهادة عليه ولا تجوز الا عن علم فلعلمه سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم ان المقر يدام عمرو
لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم
يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له رواية شئ من تلك الاحاديث عنه اذا من حديث الاوى يمكن
ان يكون هو الذى لم يسمعه ولو غلب ظنه فى حديث انه سمعه من الزهرى لم تجز الرواية بغلبة الظن
* وقال قوم يجوز لان الاعتماد فى هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد فى الشهادة على
غلبة الظن يجوز ولكن فى حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغى ان يتحقق
لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم
الا بالصدق محال فكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة
قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغى ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموماً الى جماعة) فيحمل
ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه فى طبقة سماع فان من دأب اهل
الحديث انهم يكتبون فى آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان
او على الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع
فاذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً الى سماع جماعة حل له ان يروى لاتقاء تهمة
التزوير عنه لان الكاتب يخاف فى مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه واظهر كذبه
اذا نسبوا وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفرداً * ويجوز
ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة بجهولة بان وجدته مكتوباً بخط لا يعرف
كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط * ويؤيد هذا الوجه ما ذكر
الشيخ فى بعض مصنفاته فيما اطن ان الراوى اذا وجد سماعه مكتوباً مجهولاً مفرداً لا يحل له
ان يروى الا اذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة
لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب قلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفرداً فقد
تمكنت فيه شبهة فلا يحل * قال شمس الائمة رحمه الله وهذا فى الاخبار خاصة فاما فى الشهادة
القضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاحتقاص ما لا يعتبر فى رواية الاخبار واشترط
العلم منصوص عليه قال تعالى * الامن شهد بالحق وهم يعلمون * وقال عليه السلام * اذا
رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع * والنسبة تامة اى كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموماً
الى جماعة لا يتوهم
التزوير فى مثله والنسبة
تامة يقع بها التعريف
فيكون كال معروف والله
اعلم واما طرف التبليغ
فقسمان ايضا مزينة
ورخصة اما العزيمة
فالتمسك باللفظ السموع
واما الرخصة فالتنقل
الى اللفظ يختاره الناقل
وهذا

باب شرط نقل التون

قال بعض اهل الحديث
لارخصة فى هذا
الباب واظنه اختيار
ثعلب من ائمة اللغة
قالوا لان النبى صلى
الله عليه وسلم

باب شرط نقل التون

* التون جمع تين وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث
* واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعراً مثلاً ثم انشده باسمه يقال هذا شعر فلان وان كان

(ما يقرأه)

ما يقرأه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان
لفظ الراوي محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه
وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة * وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم
بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام * ثم لا خلاف
ان نقل الحديث بلفظه اولي فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين
ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات
الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله
بالمعنى بحال وهو مذهب عبدالله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجاعة من التابعين
وهو اختيار ابى بكر الرازي من اصحابنا * وتمسكوا في ذلك * بالنص وهو قوله عليه السلام
* نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداءها كما سمعها * حث على الاداء كما سمع وذلك برعاة
اللفظ المسموع * ومعنى قوله عليه السلام * نضر الله امرأ * حسن وجهه من حد دخل يعنى زاد
في جاهه وقدره بين خلقه * ويروى نضر بالتشديد اى نعمه * وبالمعقول وهو ان النقل
بالمعنى ربما يؤدى الى اختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد
كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * قرب حامل فقهه الى غير فقيهه ورب حامل فقهه الى من
هو افقه منه * ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا
من المتأخرين من يتنبه في آية او خبر لقوا اهل المدينة لم يتنبه لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين
فعلمنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا
مع انه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم وكان اوضح العرب لسانا واحسنها بيانا فلو جوزنا
النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوى يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل
لفظه عليه السلام بلفظ آخر جاز تبديل لفظ الراوى ايضا بالطريق الاولى لان التغيير في لفظ
غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفرض الى
سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن
تفاوت وان قل فاذا تواترت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى
بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة * ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان
يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التى لها نظائر في اللغة اذا تحققت وجدت كل
لفظه منها مختصة بشئ لا يشار كما صاحبته فيه فن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم
عن الزيع عن المراد والذهاب عنه * ومعنى تخصيص الشيخ اياه بالذكر في قوله واطنه اى الظن
هذا القول اختيار ثعلب انه هو المنفرد باستخراج هذا الدليل * والتبديل والتحريف في قوله
فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير * وتمسك الجمهور
في تجويزه في الجملة اى في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم *
بما روى يعقوب بن سليمان الاشبى عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلنا له يا بائنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك

قال نضر الله امرأ
سمع مني مقالة فوعاها
واداءها كما سمعها ولانه
صلى الله عليه وسلم
مخصوص بجوامع
الكلم سابق في
الفصاحة والبيان فلا
يؤمن في النقل
التبديل والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم * اذالم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس * كذا
 رأيت بخط الامام الحافظ ابي رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب
 الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * ويتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
 والنواهي بالفاظهم * مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا
 كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليه الحديث * وما روى ابو محذورة رضي الله عنه انه
 عليه السلام امره بالترجيع * وما روى عامر بن سعيد عن ابي قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ
 وسماء فويسقوا وما روى جابر رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن الحاقلة والمزانية ورخص
 في العرايا * وما روى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تهوى * وما روى
 ابو هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وما روى حكيم بن
 حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة
 لا تحصى فحكوا ما عانى خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام
 افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا * وكانوا يقولون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد
 في واقعة معينة باللفظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد
 الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترجم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له * قد تحجرت
 واسعا * وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا * ومثل ما روى في الحديث الذي رواه
 مسلم رحمه الله امرأ مكان نضر الله وروى قرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه وام ينكر
 عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجابا منهم على الجواز * وما روى عن ابن مسعود
 وانس وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اوتجوا منه او قريبا منه وام ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجابا
 على الجواز ايضا * وبانا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
 في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وما ذكروها
 الابدع الا عصاره والسنين وذلك بوجوب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان
 الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية
 فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذالتفاوت بين العربية وترجتها بالعربية اقل مما
 بينها وبين العجمية * فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه
 لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد التعبير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة *
 قلنا لان سقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيهم الى البلاد بلغتهم
 ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولعله ان يقول جواز التفسير
 بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذا العجمي لا يفهم اللفظ العربي
 الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز وام يجوز

وقال هامة العلماء لا بأس
 بذلك في الجملة رخصة
 لاتفاق الصحابة على
 قولهم امرنا رسول
 الله عليه السلام بكذا
 ونهنا ناعن كذا
 ومعلوم عن ابن
 مسعود وغيره قال
 رسول الله عليه السلام
 كذا ونحو امته قريبا
 منه وفي تفصيل
 الرخصة جواب عما
 قال وهذا لان النظم
 من السنة غير معجز
 وانما النظم لغناه
 بخلاف القرآن

والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير مظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة ﴿٥٧﴾ يحتمل المجاز ومشكل او مشترك لا يعمل به الا بتأويل

ونجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوليت جوامع الكلم في خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصيرة بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة ثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان النظم مجز قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك بركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما مر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة

نقله بالمعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار العقل بالتفسير لا يصح * وباننا علم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بلغاظا مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح ادائها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ماتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز بالمعنى * وهو معنى قول الشيخ وهذا لان الظن من السنة غير مجز الى آخره اى اذا لم يكن مجزا لا يكون مقصودا قوله (والسنة في هذا الباب) اى في العقل بالمعنى * ما يكون محكما لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسر به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام * من دخل دار ابي سفيان فهو آمن * كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قال الغزالي رحمه الله انما جاز العقل بالمعنى عند جاهر الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قد رسول الله على رأس الركعتين مكان ما روى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة وكان القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها * جوامع الكلم هي الالفاظ اليسيرة التي تجمع المعاني الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى انه قال * فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لي اغنائم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون * وانما ثبت ذلك اى الترخيص بركة دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ما روى عن النبي عليه السلام انه قال لابي رضى الله عنه * يا ابي ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الى الثانية اقرأ على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف * وتعمم الحديث في المصايح * غير ان ذلك اى الترخيص الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهي التي لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة العصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل او لا مشروعا ولم يبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية في اقرائية واحراز الثواب وسائر الاحكام لان يكون احد الاحرف اصلا والباقي رخصة * وهذه اى الرخصة النابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كأولوية الصوم في حق المسافر من الافطار وأولوية الصبر على القتل في حق المكروه على الكفر من اجراء كلمة الكفر * واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير مظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والفقه * من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ معنى اذا لم يكن فقيها ربما ينقله الى عبارة لا تكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكدات ما يقطع احتمال

فقه الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ثالث) كذلك لا يؤمن عليه ان ينقله الى مالا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيد عموما فيحل معانيه فقها وشريعة

الخصوص ان كانت عامة والمجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم * مثاله قوله عليه السلام * من بدل دينه فاقلوده * فوجبه العموم لان كلمة من تناول الذكرو والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذا لاثني الصغير ايضا بمرادين منه لما عرف فلولا لم يكن للناقل معرفة بالفقهر بما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحينئذ يفسد المعنى * وقوله عليه السلام * لا وضوء لمن لم يسم * فان وجبه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلولا لم يكن الناقل بالمعنى فقهار بما ينقله بلفظ لا يبق فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى * ولعله اى الناقل يريد عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشكل والمشتك فلا يخل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام * الطلاق بالرجال * فان معناه ايجاد الطلاق واستتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم * فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يخل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يحب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكيف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام * الخراج بالضمان * اى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لبسات الغريين * وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمرة وخراج الحيوان دمه ونسله * قوله عليه السلام * الغرم بازاء الغم * العجاء جبار * لا ضرر ولا اضرار في الاسلام * البيعة على المدعى واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعنى ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذى ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لم اللفظ وفقه الشريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر * لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه خوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب * قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال * اوتيت جوامع الكلم * اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه يقرن واذا نقله الى عبارته لم تأمن القصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالقصور في الظن الذى هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يخل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه القيل للمران المحتمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمثابه ما انسند عابسا باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بعمان قد يقصر عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى وبعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

(باب تقسيم الخبر من طريق المعنى) وهو خمسة ﴿٥٩﴾ اقسام ما هو صدق لاشبهة فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو التواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجيح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم الخامس خبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والتكثير من راوى الحديث ونوع اخر مالحقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

كما سمعها * وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلام فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لاننا لم نجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما يجوزناه فيما لا يحتمل الاوجهما واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيماله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعاً بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولئن سلمنا ان التادية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ وبذل ذلك على انه مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

﴿باب تقسيم الخبر من حيث المعنى﴾

* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني * وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ التواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان اقوة امر معنوى لا صورى قوله (وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه) اى عارض كونه حجة موجبة للمعمل ما يوجب كونه غير حجة ويمنع عن ايجاب العمل ويوجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

﴿باب ما يلحقه التكثير من قبل رواية﴾

* التكثير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه * وفي الصحاح التكثير والانكار تغير المنكر فكان المروى عنه بالطعن والتكذيب بغير المنكر الذي ارتكبه الراوى على زعمه قوله (اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين * اما ان انكره المروى عنه انكار جاحده كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ونحو ذلك * ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل وانقر مكدب لا آخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدائهما لتيقن بمدالة كل واحد ووقوع الشك في زواها فلا يترك اليقين بالشك كيبنتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدائهما وقادته

﴿باب ما يلحقه التكثير من قبل الراوى﴾ وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا واثنى ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يتمتع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقل بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا شبه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلاف (٦٠) فمما في شاهد بن شهاب على القاضي بقضية

وهو لا يذكرها فقال
ابو يوسف رحمه الله
لا تقبل وقال محمد
تقبل اما من قبله فقد
احتج بما روى في
حديث ذى اليمين
ان النبي عليه السلام
لم يقبل خبره حيث
قال اقصر الصلوة
ام نسيتها فقال كل
ذلك لم يكن فقد قال
بعض ذلك قد كان
وقال لابي بكر وعمر
احق ما يقول ذو
اليمين فقالا نعم تقبل
شهادتهما على نفسه
بما لم يذكر ولان
النسيان محتمل
من المروى عنه بخلاف
الشهادة لانها لا تصح
الا بتكميل الاصول
فلذلك بطلت بانكارهم
والجدة للقول الثاني
ما روى عن عمار بن
ياسر انه قال لعمر
اما تذكر حبيش كذا
في ابل فاجبت
فتمسكت في التراب
فذكرت ذلك
لرسول الله عليه

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * وذكر في
القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول
يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فعارضه قول الراوى انه
سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسبه فلا يسقط رواية
الراوى بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن
الكرخي وجاعة من اصحابنا واجد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه
الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجاعة
من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالأول ينكر * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان
لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرني
ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعدنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له
التزوج باختها واربع سواها وعنده زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا في حقها حتى حل له نكاح
الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوجة آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له
باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا
لانصال الخبر بها واسناده اليها وهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك
في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الأئمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة
معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فاباه ان تكلموا وفي القوم
رجل في يده طول يقال له ذواليمين قال يا رسول الله اقصر الصلوة ام نسيت فقال * كل ذلك ام
يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال * احق ما يقوله ذواليمين * فقالا نعم فقام واتم
صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى اليمين ثم لم يرتد حديثه
حتى عمل بقول الناس او يقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد
لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واظن الشيخ * قال الواقدي اسم ذى
اليمين عمرو بن عبدود * وقيل اسمه عبد عمرو بن بصله * وقيل اسمه ذوالشمالين استشهد يوم بدر
* وقال القتيبي ذوالشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذى اليمين واسم ذواليمين غير بن عبد عمر
* وقال القتيبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا * وقيل لقبه الخزاعي * وان حال كل
واحد منهما محتمل فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة
اذا النسيان قدير وى شيئا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتركه اصلا وكل واحد منهما عادل ثقة وكان
مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجع من جهة الصدق في خبر الراوى بعد ان ثبت نسيان الآخر
كما لا يبطل بموته وجنونه قل الراوى الرواية * وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا
انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التكميل فاذا انكر الاصل سقط التكميل وبقى العلم فلا
يحل له الشهادة فاما الرواية فبينة على السماع دون التكميل الا ترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولا ناقدينا ان خبر (ولم)
الواحد يرد بكذب العادة فكذب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذى اليمين ليس بحجة لان النبي عليه
السلام ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله فما كان نقر على

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل السامع الرواية عنه فاذا انكرها والمبدع مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقويم * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمري رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اماناً كذا كنفاني ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجتبت فتمكت في التراب اي تمرغت فصلبت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلاً لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ومارواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريباً في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولاً به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير هو مناقضاً بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشاهدة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مفلاً ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل الراوي ان يعمل به ولا يحمل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه * واما حديث ذي الدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام قد ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليداً منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليد للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلبه اعتراض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان الراوي الاصل ينظر في نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلاً بذلك الخبر رده وقليلاً نسي الانسان شيئاً ضبطه نسياناً لا يتذكر بالتذكير والامور تدبني على الظواهر لا على النوادر كذا في التقويم قوله (والحاكي يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان يحتمل من المروي عنه يعني كذبهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت المعارضه لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما لم يسمعه عن امر يقين يعلم بترك الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقويم ايضا * لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جمود والخصوم قد سلوا فيه انه مردود فاما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذي وقع النزاع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطأ والحاكي يحتمل
النسيان بان سمع غيره
فنسيه وهما في
الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حيث
 لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المارضة * وذكر في الحصول في هذه المسئلة ان راوى
 الفرع اما ان يكون جاز ما بالرواية او لا يكون فان كان جاز ما فالاصل اما ان يكون جاز ما بالانكار
 او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضوا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على
 الظن اني رويته او الاغلب اني مارويته او الامر ان على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان
 يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام لكون الفرع جاز ما وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن
 اني سمعته منك فان جزم الاصل يا بي مارويته لك تعين الرد * وان قال اظن اني مارويته لك تعارض
 والاصل العدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه بقوله * والضابط انه اذا كان قول
 الاصل معادلا لقول الفرع تعارضوا واذ ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح قوله
 (ومثال ذلك) اي مثال الحديث الذي انكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهل بن
 ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدتين فان
 عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لغيت سهيلا فسلته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم
 يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عنى * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار
 سهيل وتمسكه بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهل حدثني ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك
 بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه
 ما يدل على وجوب العمل به * غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان
 حدثني الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث
 عايشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريح عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
 عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: ايما امرأة تكلمت
 نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل * الحديث فذكر ابن جريح انه سأل عنه ابن شهاب فلم
 يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي عمير عن ابن جريح * فلما رده المروي عنه
 وهو الزهري لم يقر به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد
 رحمه الله في هذا الاصل على خلاف قوله كما دل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي
 بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولى
 لاحاديث اخرو رده مثل قوله عليه السلام * لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي
 التي تنكح نفسها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خالمب وولى
 وشاهد اعدل * وقوله عليه السلام * لا نكح الابولى * ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما
 غير ممول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال * الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذا نكحتها
 * وما روى عن علي رضي الله عنه ان امرأة تزوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤهما فحاصموها
 الى على فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام * ليس للولى مع الثيب امر * وغيرهما من الاحاديث

السواء ومثال ذلك
 حديث ربيعة عن
 سهيل بن ابي صالح
 في الشاهدين واليمين
 ان سهيلا سئل عن
 رواية ربيعة عنه فلم
 يعرفه وكان يقول
 حدثني ربيعة عنى
 ومثل حديث عايشة
 رضي الله عنها عن
 النبي عليه السلام ايما
 امرأة تكلمت نفسها
 بغير اذن وليها فنكاحها
 باطل رواه سليمان بن
 موسى عن الزهري
 وسأل ابن جريح عن
 الزهري عن هذا
 الحديث فلم يعرفه فلم
 يقر به الحجة عند ابي
 حنيفة وابي يوسف
 رحمه الله ومثال
 ذلك ان ابا يوسف انكر
 مسائل على محمد
 حكاه عنه في الجامع
 الصغير فلم يقبل شهادته
 على نفسه حين لم يذكر
 وصحح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط * ورأيت في نسخة نقلت عن خط الشيخ
الامام سيف الحق والدين الباخرزي رحمه الله ان مدار حديث * ايما امرأة تكثت نفسها بغير
اذن ولها * على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل * ثم
السؤال اذا كان بمعنى الالتباس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألتها الرغيف واذا كان بمعنى
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بمن قال الله تعالى * ويسألونك عن الجبال
* واسألهم عن القرية * فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الضمير
في قوله وسأله ابن جريح كوقع في بعض النسخ لوجه بل الصواب وسأل ابن جريح
الزهري عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اي مثال انكار المروي عنه في غير الاحاديث
ماروى ان ابابوسف كان يتوقع من محمد رحمه الله ان يروى عنه كتابا فصنف محمد كتاب
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابويوسف رحمه الله فلما عرض على ابي
يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك
محمد قال بل حفظها ونسى هو فلم يقبل ابويوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره
ولم يعتمد على اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره
فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروي عنه وهو الظاهر من
مذهبه * واختلف في عدد تلك المسائل فقليل هي ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف
محمول على الاختلاف العرض وجيهها مذكور في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله
قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه
لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية *
او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافاً بين اي لا يحتمل ان يكون مراد من
الخبر بوجه اول لا يكون * فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث
بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيعمل
عليه احسانا للظن به الاتري ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا
يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل
قوله تعالى * ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح * الآية وان كان العمل او الفتوى
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف يقين * فان ذلك اي الخلاف
* جرح فيه اي في الحديث لان خلافاً كان حقا بان خالف لاوقوف على انه منسوخ او ليس
بثابت وهو الظاهر من حاله * فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس
بثابت ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافاً باطلاً بان خالف لقلة المبالة وانما هو بالحديث
اول لقلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا وظهر انه كان
مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتصر على
فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كالومات او جن بعد الرواية * قلنا قد بلغ الحديث النبا

واما اذا عمل بخلافه
فان كان قبل روايته
وقبل ان يبلغه لم يكن
جرحا لان الظاهر انه
تركه بالحديث احسانا
للظن به واما اذا عمل
بخلافه بعده بما هو
خلاف يقين فان ذلك
جرح فيه لان ذلك
ان كان حقا فقد بطل
الاحتجاج به وان كان
خلافه باطلاً فقد سقط
به روايته الا ان يعمل
بعض ما يحتمل الحديث
على ما نين ان شاء الله
تعالى واذا لم يعرف
تاريخه لم يسقط
الاحتجاج به لانه حجة
في الاصل فلا يسقط
بالشبهة وذلك مثل
حديث عائشة

بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاستناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواء في الحل وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محذور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه * وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما * وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية او بعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل بيقين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان به الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل * ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه قوله (وذلك مثل حديث عائشة) اى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذى ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقلت عائشة رضى الله عنها او ترعت عن المنذر ثم قالت للمنذر لتلكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرأ قضيتيه فقررت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضى الله عنها ان تزويجها ابنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التملك الذى لا يكون الا عن صحة النكاح وثبوته استحالة ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روى عن الزهرى في ذلك كذا في شرح الآثار * وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان انعقد بعبارةها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت * او يقال لما انكحت فقد اعقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى قوله (ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين) روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد ان النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى ففعله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسجه فلا يقوم به الحجة * فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل ما وافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام * قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواء طاوس قبل العلم بنسجه ثم تركه بعد ما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الهمم حتى يتحقق ذلك والاسقاط اكبر

رضى الله عنها ان
النبي عليه السلام قال
ايما امرأة نكحت بغير
اذن وليها فهو باطل ثم
انها زوجت بنت عبد
الرحمن وهو غائب
وكان ذلك بعد الرواية
فلم يبق حجة ومثل
حديث ابن عمر في
رفع اليدين في الركوع
سقط برواية مجاهد
انه قال صحبت ابن عمر
سنتين فلم اراه يرفع
يديه الا في تكبيرة
الافتتاح

والأما عمل الراوى
ببعض محتملاته فرد
لسائر الوجوه لكنه
لم يثبت الجرح بهذا
لان احتمال الكلام لغة
لا يبطل بتأويله وذلك
مثل حديث ابن عمر
المتبايعان بالخيار مالم
يتفرقا وحله على
افتراق الأبدان
والحديث محتمل افتراق
الأقوال وهو معنى
المشترك لانهما عنيان
مختلفان والاشترك
لغة لا يسقط بتأويله
ومن ذلك حديث ابن
عباس رضى الله عنه
من بدل دينه فاقتلوه
وقال ابن عباس رضى
الله عنه لا تقتل المرتدة
فقال الشافعى رحمه
الله لا يترك عموم
الحديث بقوله
وتخصيصه والامتناع
عن العمل به مثل
العمل بخلافه لان
الامتناع حرام مثل
العمل بخلافه والله
اعلم بالصواب

الروايات * اليه اشير في شرح الآثار قوله (وأما عمل الراوى ببعض محتملاته) اى محتملات
الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد
وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بمثل الراوى ببعض
محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هى الحديث وتأويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني
لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التأمل
والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى
ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا * ليس
في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالأقوال فان البايع اذا قال
بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار
ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد
رحمه الله * ويحتمل التفرق بالأبدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعت
عبدى بكذا فلا مخاطب ان يقبل مالم يفارق صاحبه فاذا افتراق لم يكن له ان يقبل وهو منقول
عن ابى يوسف رحمه الله * والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد ان مقاد البيع قبل
ان يفتراقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فعمل هذا الحديث
رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الآخر ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان
لا يقبله قام بمشى ثم يرجع وهذا الحديث فى احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة
المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله وكان للمجتهد ان يحمله
على وجه آخر بما اتضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القيل حديث ابن عباس
رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * من بدل دينه فاقتلوه * اى دين الحق
فكلمة من عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة
رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما لا تقتل المرتدة * فلم يعمل الشافعى رحمه الله
بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان
الشافعى رحمه الله يوافقنا فى هذا الاصل الا انه خالفنا فى حديث خيار المجلس واثبت خيار
المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لالتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله
عنهم بالرجال لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة
وغيرها للتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل
به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث
الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما
يوجب به الحديث ولا بما يخالفه من الأفعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة
ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعلا بخلافه ولو اشتغل
بالاكل والشرب فى وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما فى التحقيق واحدا لان

﴿ باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾ وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث ﴿ ٦٦ ﴾ وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا * ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في انقبيلين * ورأيت في المعتمد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خصه وتأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده * وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى * ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر * وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حلت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما * وقيل ان لم يكن المذهب الراوى وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى مذهب اليه الراوى وجب المصير اليه والا فلا * وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كالموضح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به اولا يصلح فان يصلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه

﴿ باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾

قوله (اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه) اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا * والقسم الثاني وهو ما يلحقه التكثير من ائمة الحديث * اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام * اي حدز ما غير المحصن بغير المحصن * وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لم يحلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم مبيت الخنث من المدينة ومعلوم ان الخنث لا يوجب النفي حدا بالاجاع * وكما نفى عمر رضي الله عنه نضربن الجاج منها حين سمع قائلة تقول * هل من سبيل الى خير فاشربها * او من سبيل الى نضربن ججاج * والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ماذني يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك * وقال علي رضي الله عنه كفي بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماء فتنة * وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من

فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصية والعداوة اما القسم الاول فمثل ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فقد حلف عمران لا انفي احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه كفي بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة ومبناء على

الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لاننا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الاتصاف

(الصحابة)

الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله (وكذلك لما امتنع عمر) اذا قمع الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضهم بين الغائبين وله ان يدهم احرارا بضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج ولا يقسمها * وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضى لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها * ولعلنا رحمهم الله ان عمر رضي الله عنه لما قمع السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم واراضهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين اقتحمها عرفنا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في العاثم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه * وانما فعل ذلك بعد ما شورى الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما اني لو تناولت انه من كتاب الله تعالى استغيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل * ما افله الله على رسوله من اهل القرى * الى قوله عز ذكره * والذين جاؤا من بعدهم * ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا النقي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بفقهاء الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمّدوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا * التطبيق ان يضم المصلى احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذه في الركوع * ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال * سنت لكم الركب فتخذوا بالركب * وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فتخذوا بالركب * وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه * وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حنيفة الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما * لكنه رآه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامرهم بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر لاتعيننا عليهم بالاخذ بالركب * الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم يبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر
من القسمة في سواد
العراق علم ان القسمة
من رسول الله عليه
السلام لم يكن حتما
وقال محمد بن سيرين
في متعة النساء هم
شهودا بها وهم نهوا
عنها وما عن رأيهم
رغبة ولا في نصهم
تهمة فان قيل ابن
مسعود لم يعمل باخذ
الركب بل عمل
بالتطبيق ولم يوجب
جرحا قلنا لانه لم
ينكر الوضع لكنه
رأى رخصة ورأى
التطبيق عزيمة
والعزيمة اولى الا ان
ذلك رخصة اسقاط
عندنا

التطبيق مشروعا اصلا * وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم * والدليل عليه ان سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه رأى ابنه يطبق فتراه فقال رأيت عبد الله يفعل ما فقال رضى الله عنه ابن ام عبد كننا امرنا بهذا ثم نهينا عنه * ولان الانسان انما يخبر بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وعنهنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اى نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوى * ماروى عن ابى موسى الاشعري رضى الله عنه انه لم يعمل بحديث الفقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهني رضى الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذا قبل اعمى فوقع في برأوزيه فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال * من ضحك منكم فقهة فليعد الوضوء والصلاة * ثم لم يوجب ما ذكر عن ابى موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان مارواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك لم يعمل به * على اننا لانسلم انه لم يعمل به فانه قد اشهر عن ابى العلية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابى موسى كذا في الاسرار ولم يقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت * ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحل على وجه حسن وقداممكن ههنا بان يقال انما عمل او افترى بخلافه لانه خفى عليه النص ولو بلغه لم يرجع اليه قالوا يجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله (واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجمل اى * بهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكرا او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بمعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين * وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجاعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتركية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذا انقلب مع عدلته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون حارفا بما وقع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يؤهم الجرح على من لا يعتدده وهو خلاف مقتضى العدالة * الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق * ولعمامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهى القرون الثلاثة التى شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعداتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوى صغيرة من غير اصرار او شرب الندي معتقدا باحتة او لعب بالشرط نج كذلك فجرحه بناء عليه * وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا خلفه من غيره

ومثال القسم
الاخر ماروى عن
ابى موسى الاشعري
انه لم يعمل بحديث
الوضوء على من فقهه
في الصلوة ولم تكن
جرحا لان ذلك من
الحوادث النادرة
فاحتمل الخفاء واما
الطعن من ائمة
الحديث فلا يقبل مجمل
لان العدالة في المسلمين
ظاهرة خصوصا في
القرون الاولى فلو
وجب الرد بمطلق
الطعن لبطلت السنن
الابرى ان شهادة
الحكم اضيق من
هذا ولا يقبل فيهما من
المزكى الجرح المطلق
فهذا الاولى واذا فسر
بما لا يصلح جرحا لم
يقبل

مايسؤه فانه يحجز عن امساك لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل ثبت انه لا بد فيه من بيان السبب * بخلاف التعديل
لان اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها * وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده * وكذا قولهم الظاهر
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك * قال الغزالي رحمه الله والصحيح عندنا
ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه
ومن عرفت عدلته في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب
* وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري
قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة ، دوى ابن عباس وكاسماعيل بن ابي
اويس وعاصم بن علي وعمرو بن مرزوق وغيرهم * واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة
اشهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابو داود والسيحستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح
لا يثبت الا اذا فسرسبه * فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها
ائمة الحديث فيه وقيل تعرضون فيها لبيان السبب بل يقتضرون على مجرد قولهم فلان
ضعيف وفلان ليس بشئ او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشترط
بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك * فالجواب ان ذلك وان لم نعمده في اثبات الجرح
والحكم به فقد اعتمدناه في ان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثاها التوقف ثم من اتراحت عنه الريبة منهم
نبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نوقف كالذين احتج بهم صاحبنا الصحيحين وغيرهما ممن
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اى الطعن المفسر بما لا يصلح
جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاه
ليأخذ كتب استاذه حاد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الالباء دقة نظره في دقائق الورع
والتقوى * ودلو درجته في العلم والفتوى * وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا
حتى صنفوا في طعنه كتباً ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الاشرافا وعلوا * ورفع بين الانام
وسموا * فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر * وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر * وقد
عرف من له ادنى بصيرة وانصاف * وجانب التعصب والاعتساف * ان كل ما قالوه افتراء *
ومثله عنه براء * ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا
وغصبا بغير رضاه مالكمها واخذها برضاه * فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه
في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله * وان اخذها باذن المالك تملكا
او عارية * فلما ان روى منها شيئا اولم يروى فان لم يروى فليس للطعن فيه مدخل وان روى
فلما ان روى منها ما سمعه من استاذه او ما اجازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يحجزه

وذلك مثل من طعن
في ابي حنيفة رحمه
الله انه دس ابنه ليأ
خذ كتب استاذه حاد
وهذا دلالة اتقانه
لانه كان لا يستجيز
الرواية الا عن حفظ
واتقان ولا يأت من
الحافظ الزلل وان
جد حفظه وحسن
ضبطه فالرجوع الى
كتب الاستاذ آية
اتقانه لا جرح فيه

بروایته * فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والثاني كذلك
لانه رواية بطريق الوجدادة وهو طريق مسلوک صحيح على ما مر بانه * الاتقان الاحكام
* وان جد حفه اى عظم * او معنا جده في حفظه اى اجتهده في حذف حرف في واسند
الفعل الى الحفظ مجازا قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن المفسر الذى لا يصلح جرحا عنهم
بالتدليس * التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري * وهو فى اصطلاحهم كتمان انقطاع
او خلل فى اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة * وقبل هو ترك اسم من يروى
عنه وذكر اسم من يروى عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما
تدليس الاسناد وهو ان يروى عن لقيه مالم يسمعه موهما انه سمعه منه او عن عاصره ولم يلقه
وهما انه قد لقينه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول فى ذلك
حدثنا ولا خبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن
شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف * ثم قال
فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن
شعبة انه قال لان اذننى احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط بحمول على المبالغة فى
الزجر عنه * والقسم الثانى امره اخف وفيه تضييع للروى عنه وتويعير لطريق معرفته على
من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال فى كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد
يحملة على ذلك كون شيخه الذى غير سمته غير ثقة او كونه متأخر الوقات قد شاركه فى السماع
منه جاعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوى كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثر
من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف فى قبول رواية من عرف بالنوع
الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا يقبل
روايته بين السماع او لم يبين * والصحيح التفصيل وانما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه
السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه ومارواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا
واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفى الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب
كثير جدا كفتادة الاعمش وسفيان بن عيينة وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب
من الابهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام * وذكر
غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف يسقط
الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وابهام لما لاحقيقة له وذلك يؤثر فى صدقه
* وان اخبر باسمه اذا استكشف وازاد الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه
ولا يوجب قدح فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص
على اسمه ولم يكتمه وهذا شئ مشهور عنه وهو غير قاذح * قال على ابن خشرم
كنافى مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهرى فقبل له حديثكم الزهرى فقال لالم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم
بالتدليس وذلك ان
يقول حدثنى فلان
عن فلان من غير ان
يتصل الحديث بقوله
حدثنا واخبرنا وسموه
عنينة لان هذا يوهم
شبهة الارسال
وحقيقته ليس بجرح
على ما مر شبهته اولى

الزهرى ولا يمن سمعه من الزهرى حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى *
 هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروى
 عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه ماترك ذكره الا لانه عدل ثقة
 عنده لما ذكرنا في المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحاً والصحابة كانوا يروون
 احاديث ويتركون اسامى روايتهم كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر
 لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكناية عن المروى عنه الذى سماه الشيخ تليسا لانه
 ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث حينئذ لا يقبل
 لانه خيانة وغش فيدفع في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ
 في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر * فاما العننة التى ذكرها
 الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند عامةهم هى ليست بتدليس فان اباعرو
 قد ذكر في كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس
 من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال
 والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم وادعاه المشرطون للصحيح في تصانيفهم
 فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو الدوائى المقرئ الحافظ اجاع اهل النقل على ذلك * قال وهذا
 بشرط ان يكون الذين اضيفت العننة اليهم قد ثبتت ملاقة بعضهم بعضا مع برائتهم عن
 وصمة التدليس حينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر
 الحكم ابو عبد الله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعننة متصلة باجاع
 اهل النقل اذ لم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى ومما لا يصلح جرحا عنهم بالتدليس
 على من كنى عن الراوى اى ابيهم راوى الاصل وهو المروى عنه * ولم يسمه اى لم يذكر
 اسمه الذى عرف به * ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيله فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني *
 وهو اى قوله ابو سعيد يحمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل
 محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفي يروى التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي
 يدلس به موها انه ابو سعيد الخدرى * ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما
 اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصرى احدهما يكنى ابا ربيعة وكان تروك الحديث يروى
 عنه سفيان الثوري ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى
 عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وابو نعيم فيمن بينهما عند الرواية بالكسبة *
 ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غوى وهو غير ثقة والاخر
 ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثني الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابا يوسف
 رحمه الله وانما ابيهم لخشونة وقت بينهما * واختلف في ان التعديل على الابهام من غير
 تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لا اتممه او من لا اثنى به هل يكتب في ام لا
 فعند ابي بكر الصير في وبعض اصحاب الحديث لا يكتب في لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع

ومن ذلك طعنهم
 بالتدليس على من كنى
 عن الراوى ولم يسمه
 ولم ينسبه مثل قول
 سفيان الثوري
 حدثني ابو سعيد
 وهو يحمل الثقة
 وغير الثقة ومثل
 قول محمد بن الحسن
 رحمه الله حدثني
 الثقة من اصحابنا من
 غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي * وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كالوسم وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب * لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه منهما تحتمل ان تكون لاجل صيغته من الطعن الباطل فيه ولجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى * ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه منهما * فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوى اذا لاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجب * فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعانه عن الكذب فى الرواية ايضا * والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه فى حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد فى غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بهمة الابوة الا ما اختص بها وهو ما شهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد فى غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع * مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي * وبانه روى حديثا عن الجراح نساءه عن روى به فقال عن الحسن بن علي رضى الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله * وذكر فى الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق برويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف * قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذاروا واصحابه قالوا امير المؤمنين فيها والى عدسوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وربعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابى عمرو وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التى بعد الاختلاط وقبلت الروايات التى قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي بوجوب الطعن عاما فينبغى ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه فى غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لا بأس به
صيانة عن الطعن فيه
وصيانة للطاعن
واختصارا وايس
كل من اتهم من وجه
ما يسقط به كل حديثه
مثل الكلبي وامثاله
ومثل سفيان الثورى
مع جلال قدره
وتقدمه فى العلم
والورع وتسميته ثقة
شهادة بعدالته فانى
يصير جرحا ووجه
الكناية ان الرجل
قديم طعن فيه باطل
فيحقق صيغته

في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الثبوت
وبالشبهة تردا لجهة وينبغي ان ترجح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت * او عنه ليس كل من اتهم بوجه
ساقط الحديث مثل الكلبي وعبد الله بن ابي عمار والحسن بن عمار وسفيان الثوري وغيرهم
فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم
والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن
كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد
فيه ادنى شيء مما يجرحه الامن شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل
على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر قوله (وقد يروى عن هودنه في السن) كرواية
الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك * او قرينه اى مثله يقال قرنه في السن وقرينه اذا
كان مثله فيه * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهرى
عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدبحا * والثاني ان يروى احدهما عن
الآخر ولا يروى الآخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعروهما قرينان * او هو
من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الفتى الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر
البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي * واعلم ان العلو في الاسناد بعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل
فيهاو النزول فيه مفصول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد بعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل
من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففي قلتهم قلة جهات الخلل وفي
كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها
فالشئح نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلك اى
ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان
طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هودنه او اذا كان كذلك
صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسنادنازل * وانما
يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استفسر الراوى
عن المروى عنه فلم يفسر كإيناء قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنبا
على الشريعة ولا يوجب قدحا في المروءة * لانه اى محمدا * فقل له اى لعبد الله * فيه اى في ابائه عن
الاستماع يعنى قيل له لم لانجيبه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد
واعبر هذا موسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا
على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع
انه قد واعد له الصبر * وقد يحسن في منزل ان قدوة ما يقع في منزل العزلة حتى استحب للمفتى الاخذ
بالرخص تيسير اعلى العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة ظاهرا وبدون
المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بظاهرها فيها ولا يليق ذلك باهل
العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل العزيمة اولى بهم * وينعكس ذلك مرة اى يحسن في منزل العزلة

وقد يروى عن هودنه في السن
او قرينه او هو
من اصحابه وذلك
صحيح عند اهل الفقه
وعلماء الشريعة وان
طال سنده فيمكن
عنه صيانة عن الطعن
بالباطل وانما يصير
هذا جرحا اذا
استفسر فلم يفسر
ومن ذلك ما لا يعد
ذنبا في الشريعة
مثل ما طعن الجاهل
في محمد بن الحسن
رجه الله لانه سأل
عبد الله بن المبارك
ان يقرأ عليه احاديث
سمعا فاقى فقل له
فيه فقال لا تعجبني
اخلاقه لان هذا ان
صح فليس به بأس
لان اخلاق الفقهاء
تخالف اخلاق
الزهاد لان هؤلاء
اهل عزلة واولئك
اهل قدوة وقد يحسن
في منزل القدوة ما
يقع في منزل العزلة
وينعكس ذلك مرة

وقد قال فيه عبد الله بن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحمى الله به ﴿ ٧٤ ﴾ دينهم ودنياهم فليله ومن ذلك اليوم

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيول والاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقلا باطلا الا ان يكون امرا يستغزه الخفة فيتخط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة بن صفي العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغيره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد

ما يقع في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من اورد ظاهرها مخالف للشرعية صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما يحكى عن المنصور الخلاج من قوله انا الحق وما يحكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحانى ما اعظم شأنى وما يحكى عن الشبلى رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر * وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اى مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو حثها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيت يركض على بردون فتركت حديثه * مع ان ذلك اى الركن من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيول الذى هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لاسبق الا فى نصل او خف او حافر فاني يجعل ذلك طعنا * ومن ذلك طعنهم بالصغر * شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا * وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة * فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذ اثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل * وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبد الله بن ثعلبة بن صفي العذري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ادوا عن كل حرو عبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير * فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعي رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما بهب لولده وقد روى انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء * والصحيح في نسبة عبد الله العذري دون العدوى فان ابا علي الغساني قال العدوى في نسبته كما قال احمد بن صالح المصري تصحيف انما هو من بنى عذرة * وذكر في المغرب العذرة وجع في الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن صفي العذري ومن روى العدوى فكأنه نسبته الى جده الاكبر وهو عدى بن صفي العبدى كذا في معرفة الصحابة لافي نعيم والصحيح هو الاول * ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبد الله ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنهما لانهما اى الحديثين استويا في الاتصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبد الله مع صغره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يصف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبل الموقوف وان

(اضافه)

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ﴿ ٧٥ ﴾ ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه

لان العبرة بالاتقان

وهذا مثل طعن

من طعن في ابي بكر

الصديق رضي الله

عنه انه لم يحترف

رواية الحديث وان

كان قد فعله من هو

دونه في المنزلة فكذلك

في كل عصر اذا صح

الاتقان سقطت العادة

وقد قبل النبي عليه

السلام خبر الاعرابي

على رؤية الهلال ولم

يكن اعتاد الرواية وقد

يقع الطعن بسبب هو

مجتهد مثل الطعن

بالارسال ومثل الطعن

بالاستكثار من فروع

مسائل الفقه فلا يقبل

فان وقع الطعن مفسرا

بما هو فسق وجرح

لكن الطاعن منهم

بالعصبية والعداوة

لم يسمع مثل طعن

المحدثين في اهل السنة

ومثل طعن من يتحلل

مذهب الشافعي

رحم الله على بعض

اصحابنا المتقدمين

رحم الله عليهم واما

وجوه الطعن على

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلي وجاعة وعند الخالكم ابي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع * وحديث ابي سعيد من القسم الاول * وهذا اي حديث عبد الله اثبت متناهي ادل على المعنى وابعده من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته * ادوا صدقة الفطر * الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر بمن هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع * وانضاف الى ذلك اي الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر او نثى صغيرا وكبير قوله (ومن ذلك) اي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احترام الرواية واعتبارها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالتواتر والمشهور والغريب والمستنكر في التوقيف به انه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحح الاخبار وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحمله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه افتضح عند اهله * وهذا طعن باطل اعني الطعن بعدم الاعتداد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها * واما طعنهم على القاضي الامام ابي زيد بغير متوجه لان ما ذكره امر كل واحد وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدھا وصحتها وسقيمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخاصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من اصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله * اذا صح الاتقان سقطت العادة اي اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد قوله (وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار) من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه * ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همه اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة لذهن فيستدله على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا * وجعله شمس الائمة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولي لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف * والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد * وقد ذكرنا بعضه اي بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها

والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعديلوغه اياه ونحوها * ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصحة * فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث * ومظنة الشيء ، وضعه وماله الذى يظن كونه فيه قوله (لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا مانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع * والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض الدليل * هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لاحتالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل * والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفى والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى * لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سائم عن المعارضة * والله تعالى تعالى عن ان يوصفه * وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليه من غير ان يتمكن التعارض فى الحكم حقيقة * فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نشرع فيه

(باب المعارضة)

اى باب بيانها قوله (وهذا الفصل) اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية او فى غيرها * وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان و فرس و حمار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان و ناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم قوله (وركن المعارضة كذا) ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كفى هذه الصورة فان

ومن طلبها فى مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التى ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض لان ذلك من امارات الفجر الحدث تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة والله اعلم وهذا (باب المعارضة)

واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل فى الباب طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام

فى الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شريعة امامعى المعارضة لغة فالمازمة على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اى استقبلنى بصدوم منع سميت الموانع حواضر

ما فسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بنسأوى الجنتين
ليتحقق التقابل والتدافع اذ لمقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالمشهور لا
يقابل التواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتها
لانهما اذا كانا متفقين يتأيد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد
الحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشئيين لا يتحقق في محلين وكاجتماع الحل
والحرمة في المنكوحة واما مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا
في وقتين لما ذكر في الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبيل
اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكر الشئ لجواز
اجتماع الضدين في محل واحد وفي وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة في
المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد في واحد
بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الامثله رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما
موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجوز التعارض
بين الاثنين والسنتين ولا يجزى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر
فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله
عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكان الرأي
من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمي بعض العلماء
التعارض الذي بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سميا متناقضين
ويعني به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة
المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى
اذا اردت به برج الحمل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكروه مختار اى له قدرة على
الامتناع لا يناقضه قولك المكروه ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورأيه وشهوته * ويندرج
فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل
والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى في هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس
اى في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني * وكذا اذا قلت زيد اب
اى لعمري زيد ليس باب اى لخالد اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد * او قلت
الجر في الدن مسكراى بالقوة الجر في الدن ليس مسكراى بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان
متغيران * ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى جميع اجزائه
كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فمتغيران * وكذا اذا قلت الجسم
مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان
المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما
متغيران * وبالجملة يشترط ان لا يغير احد الكلامين للآخر في شئ البتة الا في النفي والاثبات

وركن المعارضة
تقابل الجنتين على
السواء لا مزية
لا حدهما في حكمين
متضادين فركن كل
شئ ما يقوم به واما
الشرط فاتحاد المحل
والوقت مع تضاد
الحكم مثل التحليل
والتعريم وذلك ان
التضاد لا يقع في محلين
لجواز اجتماعهما
مثل النكاح بوجوب
الحل في محل والحرمة
في غيره وكذلك في
وقتين لجواز اجتماعهما
في محل واحد
في وقتين مثل حرمة
الجر بعد حلها

فينفي احدهما ما يشبه الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله
(وحكم المعارضة) كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه
الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان
لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما باحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى
من العمل بالآخر والتزجيج لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل ايضا لوجود
الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك
النصان بتساقطهما فلا بد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض
بين الآتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة
والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة بما يمكن به اثبات
حكم الحادثة * وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس * ثم عندهم ان وجب تقليد الصحابي مطلقا
فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس *
ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آتين
فاليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فاليل الى اقوال الصحابة وان وقع
بين اقوال الصحابة فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي * وعند
من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس
وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري * ثم يختار الشيخ ان كان القول الاول يكون
قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بالجموع اى حكم المعارضة بين الآتين المصير الى السنة
وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى *
وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس
واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة
والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما *
وقيل معناه على الترتيب في الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك * وذكر في
بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابي او لا ثم الى
القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبهة السماع
فيقدم على القياس قوله (وعند العجز) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على
الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض
في الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيحى
بيانه * فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان
امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آتين فالمصير

وحكم المعارضة بين
آتين المصير الى السنة
وبين سنتين نوعان
المصير الى القياس
واقوال الصحابة
رضى الله عنهم على
الترتيب في الجمع ان
امكن لان الجهل
بالناسخ يمنع العمل بهما
وعند العجز يجب
تقرير الاصول واذا
ثبت ان الاصل في
وقوع المعارضة الجهل
بالناسخ والمنسوخ
اختص ذلك بالكتاب
والسنة فكان بين
آتين

الى السنة وان كان بين سنتين فتوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة * وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجمله في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لى سره * ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذى سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل * وعند بعضهم لا عبرة لكثرة اعدد وقلته في التعارض وسيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى * فاقروا ما ينسر من القرآن * وقوله عز وجل * واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بمو مدح وجوب القراءة على المقدنى لو روده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني بنفى وجوبها عنه اذا انصت لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيضار الى الحديث وهو قوله عليه السلام * من كان له امام فقرأه الامام له قرأته * وقوله عليه السلام في الحديث المعروف * واذا قرأنا نضتوا * ولا يعارضهما قوله عليه السلام * لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف * ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كاتصلون ركعة وسجدين وماروت عائشة رضى الله عنها انه صلاه ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله (او قرأتين) مثل قوله تعالى * وارجلكم بالنصب والجر وقوله جل ذكره * يطهرون بالتشديد والتخفيف * ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للجهل بالنسخ ولا يتصور نسخ احدى القرائتين بالآخرى لتزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسلم تزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما ترات القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيالم يمكن الجمع بينهما الا ان المالم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لا يصلح ناسخا لى لا يصلح ناسخا لى اصل اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لابد من ان يكون فرق المنسوخ او مثلا ولا تماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لابد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص ايضا * وبيان ذلك اى بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعنى المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما لشرط التجرى

او قرأتين في آيه او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كله سابق على ما بين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولى الصحابة رضى الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعى وهو الاختيار

إذا احتاج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه * وهذا عندنا وعند الشافعي
رحمهما الله يعمل بايهما شاء من غير تحرول هذا صار له في مسألة واحدة قولان واقوال واما
الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا في مسألة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخرى منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق
من اللاحق كذا ذكر ابو اليسر * فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض يجري بين النصين
الذين يتحقق التسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام
الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا * وتقريره ما ذكر القاضي الامام
في التوقيم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكننا جهلناه
والجهل لا يطلقنا عملا شرعيا واختيارا على شرعي واما القياسان في تعارضان على طريق ان
كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او
اخطاه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين
حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحرك في اجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا
ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق
العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس
لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام
* اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في
ذلك فيعمل بما شهد به قلبه * ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فمن حيث
انهما جتان في العمل بهما يثبت الخيار من غير تحرك في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله
تعالى واحد صارا متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري
ايهما الصواب كافي النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط قلنا يحكم فيه برأيه ويعمل
بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التوقيم قوله (فاما تعارض
القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه) اي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به
لان ذلك اي القياس * وضع الشرع اي دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ
فان الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في المنصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ
شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا
الوجه * فاما في الحقيقة اي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا يلم بضعه الشرع طريقا
اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه * الا انه اي لكن القياس لما كان مأجورا
على عمله اي اجتهاده اخطأ الحق او اصاب * وجب التخيير اي الحكم بالتخيير * لاعتبار شبهة
الحق اي بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل * ووجب العمل بشهادة القلب
طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

واما تعارض القياسين
فلم يقع من قبل الجهل
من كل وجه لان ذلك
وضع الشرع في حق
العمل فاما في الحقيقة
فلا من قبل ان الحق
في المجتهدين واحد
يصيبه المجتهد مرة
ويخطئ اخرى الا
انه لما كان مأجورا
على عمله وجب
التخيير لاعتبار شبهة
الحقيقة في حق نفس
العمل بشهادة القلب
لانه دليل عند
الضرورة لاختصاص
القلب بنور الفراسة
واما فيما يحتمل التسخ
فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جماعين
 الحق والباطل كذا قال ابو اليسر * لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند
 الضرورة وهى انقطاع الادلة كفى اشتباها اقبلة وغيره * والفراصة نظر القلب بنور يقع فيه * و
 فى الصحاح الفراصة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو يفرس
 اى يثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اى اعلم وابصرو منه قوله عليه
 السلام * انقوا فراصة المؤمن * واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب
 والسنة * فجعل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ * بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة فى كليهما
 فى حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما فى حق العلم والعمل جمعا قوله (ولان القول بتعارض
 القياسين) يعنى اذا قلنا بتحقيق التعارض فى القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط
 ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه
 ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا فكان العمل باحدهما على
 احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالاحتمال لهذه الضرورة * فاما
 فى تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه
 فى معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة فى العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو
 المنسوخ قوله (ومثال ذلك) اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير فى تعارض
 النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى فى تعارض القياسين مسئلتنا الانائين
 والثوبين فان المسافر اذا كان معه انا آن من الماء احدهما نجس والاخر طاهر وليس له ماء
 طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يحرى للوضوء عندنا خلافا
 للشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم * لانه اى التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن
 الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء ولما يمكنه
 اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضي باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض
 النصين * ونظير تعارض القياسين مسألة الثوبين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف
 الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يحرى ويصلى فى الذى يقع تحريه
 على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة فى الصلوة وليس للستر بدا
 يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحرى لهذه الضرورة حتى ان فى مسألة الانائين لو احتاج
 الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يحرى ايضا لان الماء لا خلف له
 فى حق الشرب فكان مضطرا فى اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له
 شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر ما مول فيه اولى بالجواز
 بوضحه ان فى مسألة الانائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضي بهما ولو فعل لا يجوز لوجود
 الخلف وهو التراب وفى مسألة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة فى احدهما ويجزبه
 وذلك لانه ليس للستر والثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بتعارض
 القياسين يوجب العمل
 بلا دليل هو الحال
 وتعارض الحجتين
 من الكتاب والسنة
 يوجب العمل بالقياس
 الذى هو حجة ومثال
 ذلك ان المسافر اذا
 كان معه انا آن فى
 احدهما ماء نجس وفى
 الاخر طاهر وهو
 لا يدري عمل بالتيمم
 لانه طهور مطلق عند
 العجز وقد وقع العجز
 بالتعارض فلم يقع
 الضرورة فلم يجز
 العمل بشهادة القلب
 ولو كان معه ثوبان
 نجس وطاهر لا ثوب
 معه غيرهما عمل
 بالتحرى

اصابة الطاهر مأمول ايضا * وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلي في انهما شاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلي عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجهه كما لا يجوز له الصلوة عريانا اذا وجد ثوبا ربه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجهه باعتبار ان الربع حكم النكاح في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد * ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسألة الاناثين مذهبنا وعند الشافعي رجه الله التحري ويتوضأ بما يقع تحريمه عليه انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حالة العجز عند استعمال الطاهر قطعاً ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهوية ولانه متى صلى يتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقة من وجهه ومتى صلى يتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقة من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقة على اصله فكان الاول اولى * وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة * وقوله انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لا يمكنه الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف بمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم ظهور مطلق لا بعدم ظهور من وجهه دون وجهه فصار الحرف ان الخضم جعل الشرع التحري مانعا من ثبوت الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الأدلة فاذا كان ثم خلف مشروع بمنع ظهور حجة التحري فثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحري كذا في اشارات الاسرار لابي الفضل * وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احدا الاواني الثلاثة نجسا واثنان طاهرا ان يجب التحري بالاتفاق لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريمه مأمولة * ثم فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالا حوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه اشار محمد رحمه الله ليسكون تيممه في حال عدم الماء بيقين * وان لم يريق اجزاء ايضا لانه عدم آلة الوصول الى الماء الطاهر * وذكر الطحاوي رحمه الله انه يخاط المائتين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء بالخلف لا ينقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند الضرورة * وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالاناثين جميعا احتياطا لانه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالتوضي به مع التيمم احتياطا * ولساننا خذبه لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بما يتيقن بنجاسته ونجاسة اعضائه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لا يظهر

لضرورة الوقوع
في العمل بلا دليل
وهو الحال

وكذلك من اشتبهت

عليه القبلة ولا دليل
معه اصلا عمل بشهادة
قلبه من غير مجرد
الاختيار لما قلنا ان
الصواب واحد منها
فلم يسقط الابتلاء بل
وجب العمل بشهادة
قلبه واذا عمل بذلك
لم يحز نقضه الا بدليل
فوقه يوجب نقض
الاول حتى لم يحز
نقض حكم امضى
بالاجتهاد بمثله لان
الاول ترجح بالعمل
به ولم ينقض التحرى
باليقين في القبلة لان
اليقين حادث ليس
بمتناقض بمنزلة نص
نزل بخلاف الاجتهاد
او اجماع ان عقد بعد
امضاء حكم الاجتهاد
على خلافه واما
العمل به في المستقبل
على خلاف الاول
فوعان ان كان الحكم
المطلوب به يحتمل
الانتقال من جهة الى
جهة حتى انتقل
من بيت المقدس الى
الكعبة وانتقل من
عين الكعبة الى
جهتها فاصلح التحرى
دليلا على خلاف الاول

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بنجس ولهذا لو غس
الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط قوله
(وكذلك من اشتبهت عليه القبلة) عطف على مسألة الثوبين اى وكما ان صاحب الثوبين يعمل
بالتحرى عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة بعمل به ايضا ولا يكون له ان
يختار اى جهة شاء من غير تحرى * لما قلنا يعنى في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد
منهما اى من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب في جهات
الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه * اولما
قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من
الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب
التحرى للامر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحرى وجبت
عليه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا يجزئه صلوته كما
لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فينبذ تجوز صلوته لان
فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله
(واذا عمل بذلك) يعنى اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحرى * لم يحز
نقضه اى نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به
ان العمل كان باطلا * حتى لم يحز نقض حكم امضى اى اتم بالاجتهاد * بمثله اى باجتهاد
مثله * وقوله لان الاول متصل بقوله لم يحز نقضه الا بدليل فوقه * لان الاول اى القياس
الاول ترجح بالعمل به اى يقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لان الحكم
بصحّة العمل يتضمن الحكم بكونه بوجه وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في
الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه * وقوله ولم ينقض التحرى
باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل
فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما دى بالتحرى بدليل فوقه بان يتقن بانه كان محطسا
للقبلة في تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه * فاجاب بان ذلك اليقين
حادث ليس بمتناقض يعنى هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق
الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك
في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه
لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي
صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى * ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يسجن في الارض * ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا
بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب للبطالان كان
موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما لانه خفي عليه لتقصيره

في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام في العمل باحد
 القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان
 الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب
 العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه * والا فلا يلى ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا
 يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل
 قياس لما يدنا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله
 تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوز ناله العمل بالآخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى
 ايضا فاذا كان الحكم بما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لاحالة
 * فاما اذا كان بما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتدأنا بالقياس في
 الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا
 لم يعارضه القياس الاول قوله (وكذلك في سائر المجتهدين) اى كل يعمل بتبدل التحرى في
 المستقبل في مسألة القلة يعمل بتبدل الراى في المجتهدين القابلة للانتقال في المستقبل ايضا
 اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثانى لان تبدل الراى يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا
 يظهر به بطلان الماضى كفى في النسخ الحقيقى * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل
 بتبدل الراى في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضى لان القضاء الذى نفذ في محل لا يحتمل الانتقال
 الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروطات القابلة للانتقال * بانه اذا
 ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع الفسخ مثلا فسخ امرأة خالعهما لانا ثم تغير اجتهاده لزمه نشر بحكما
 ولم يجزله امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطأت السابقة * ولو حكم
 حاكم بصحة النكاح بعد ان خالع الزوج فثنا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد
 السابق بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا وتسلسل
 واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله (واما الذى لا يحتمله) اى لا يحتمل
 الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته * حقيقة اى وقع تحربه على ثوب هو
 في الحقيقة طاهر * او تقديرا اى صلى في ثوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما
 حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديرا * او معناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما
 نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن
 انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا
 لم يجزه ما صلى في الثانى مالم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا
 بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب
 الثانى * وهذا وصف اى نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى
 ثبتت في محل لا يتحول منه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحويله لان الشرع لا يرد بتغيير
 الحقائق فلو قلنا بصحة التحرى ثانيا كان تحويلا * فبطل العمل به اى بهذا التحرى الثانى *

وكذلك في سائر
 المجتهدين في
 المشروطات القابلة
 للانتقال والتعاقب
 واما الذى لا يحتمله
 فرجل صلى في
 ثوب على تحرى
 طهارته حقيقة او
 تقديرا ثم تحول رأيه
 فصلى في ثوب آخر
 على تحرى ان هذا طاهر
 وان الاول نجس لم
 يجز ما صلى في الثانى
 الا ان يتيقن بطهارته
 لان التحرى الاول
 اوجب الحكم بطهارة
 الاول ونجاسة الثانى
 وهذا وصف لا يقبل
 الانتقال من حين الى
 حين فبطل العمل به

بمخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة
 هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تين الخطأ جازت صلواته فكان تحريمه الى جهة اخرى
 مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك
 التوب الا ترى انه لو تين فيه النجاسة يلزمه الاعادة * بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز
 في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة
 لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب
 والنجاسة في الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه * وعلى هذا
 قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الظاهر
 وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدز ولا يدري
 انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه
 لما صلى الظهر في احدهما جازت صلواته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب
 وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب
 الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم
 ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله (ومثال القسم الثاني) وهو تقرير
 الاصول عند العجز * من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في
 اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لم تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس
 بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب * ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار
 تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبد الله بن ابي اوفى رضي الله عنه روى ان النبي
 صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمار الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابحر ان النبي صلى الله
 عليه وسلم اباح لحوم الحمار الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره
 لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيه ظاهر ايضا
 فان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن
 عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس
 بالتوضؤ به * والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا لانه لا يصلح
 لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لالاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع
 بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه
 ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير
 الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذکور في عامة الكتب * ويؤيده ما ذكر في
 الاسرار في مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس
 بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه * الا ان تحقق
 الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

ومثال القسم الثاني
 من القسم الرابع سؤر
 الحمار والبغل لان
 الدلائل لم تعارضت
 ولم يصلح القياس
 شاهدا لانه لا يصلح
 لنصب الحكم ابتداء
 وجب تقرير
 الاصول فقيل ان
 الماء عرف طاهرا
 فلا يصير نجسا
 بالتعارض

على الآخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم أكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة أيضا فينبغي أن يحكم بنجاسته سورة أيضا *
الآثرى أن أصحابنا حكموا بنجاسة سورة الضبع مع تعارض أخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة * كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام قاله * كل من سمين ماله * وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف * أو على حال الضرورة على ما روى في بعض الروايات انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم انه قد أصاب ثمن سنة وإن سمين ماله في الجمر فقال * كلوا من سمين مالهكم * وإذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الجنتين أو اتحاد الحل * وكذلك ادعاهم أن القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه لنصب الحكم في هذا الحل غير فرع أيضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له أصل يلحق به فالما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سورة الجار بسورة الكلب في النجاسة بعلّة حرمة الأكل أو بسورة الهرة في الطهارة بعلّة الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الآثرى أن سورة سواكن البيوت الحق بسورة الهرة في الطهارة وسورة السباع الحق بسورة الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا * فلاحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الأئمة البيهقي في الكفاية أن الأخبار تعارضت في طهارة سورة ونجاسته فان جابرا رضى الله عنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتوضأ بما أفضلت الجمر قال نعم وبما أفضلت السباع وهذا يدل على أن سورة طاهر وروى أنس رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الجمر الأهلية فانها رجس وهذا يدل على أن سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة أيضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السورة أن اعتبر بالعرق فينبغي أن يكون طاهرا اذا العرق طاهر في الروايات الظاهرة وأن اعتبر بالبن فينبغي أن يكون نجسا اذا البن نجس في أصح الروايتين وإذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بما بقي الاشتباه وسار الحكم مشكلا فوجب تقرير الأصول وهوائيات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة يقين فلا تزول بالشك * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله أن لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سورة من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الجمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلواتفت الضرورة أصلا لكان سورة نجسا لحرمة لحمه كسورة الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسورة الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الآخر فبقى مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا * بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وآخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير اليه فبقى الماء طاهرا من غير اشكال وهما الاصل بعد التساقط شيان الطهارة في الماء والتجاسة في الاعاب فبقى مشكلا * فان قيل لماوجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك * قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والتجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الازالة لحدث والتجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية * واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم * فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما في مسألة الانائين التي مر تقريرها * قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا * فاما في مسألة الانائين فاحدهما نجس بيقين كما ان الآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجس كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف * ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازاً عن التجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن التجاسة واهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به * وقوله قلنا ان سؤرا الحمار طاهر يشير الى ان الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمه الله * ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهرا غير طهور * وهو منصوص في غيره موضع اي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلي فيه اجزته الصلوة وان غش * وعن ابي يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلي فيه اجزته وان غش * وعن محمد رحمه الله ثلاث ميا لم يغس فيه الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول مابؤ كل لجم * وعند بعضهم الشك في طهارته لان الاعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا مالم يغلط الاعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما لا يتنجس الثوب والعضوية لان اليقين لا يزول بالشك لانه طاهر حقيقة * وكان هذا الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينهما وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) اي كسؤر الحمار عرقه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا ان سؤر الحمار
طاهر وهو منصوص
عليه في غيره موضع
وكذلك عرقه

وابن الاثنان ولم يزل الحديث به عند التعارض ووجب ﴿ ٨٨ ﴾ ضم التيمم اليه فسمى مشكلا لما قلنا لانه يعنى به الجهل

وكذلك الجواب في الخئي المشكل وكذلك جوابهم في المفقود ومثال ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعناق في محل منهم يوجب الاختبار لان وراء الابهام محلا يحتمل التصرف فصلح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار فاذا طلق عينا ثم نسي لم يحز الخيار بالجهل واذا سرفت ركن المعارضة وشرطها ووجب ان تبني عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الاصل وذلك خمسة اوجه من قبل الجملة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحاً ومن قبل الزمان دلالة امان قبل نفس الجملة فان لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل الحكم يعارضه الجمل والمتشابه من الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لان ركنها اعتدال الدليلين

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معرورياً والحر حر الجاز فلا بد من ان يعرق الحمار ولان معنى الضرورة في عرفه ظاهرة لمن يركبها * وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله وفي لعاب الحمار والبغل وعرفهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد * وذكر شمس الائمة الحاواني رحمه الله ان عرق الحمار نجس الا انه عفى عنه لكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد وهكذا روى عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدر روى رحمه الله ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله (وابن الاثنان) اي هو طاهر كسؤره او هو روى عن محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاثنان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية ونجس كذا في المحيط * وذكر الامام الترمذي في شرح الجامع الصغير وعن البردوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش * وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام * وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا * ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجب ضم التيمم اليه للاحتياط * لانه يعنى به الجهل اي لان يعنى به هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب في الخئي) اي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال الجواب في الخئي المشكل ايضا هو الشخص الذي له مال الرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به احدا الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله تعارض الجهتين ووجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكبر النصيبين في الميراث اعني نصيب الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك وتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطاً ولا يختن الرجل والمرأة لاشتباه حاله بل تشتريامة تختن من ماله او مال بيت المال على ما عرف في كتاب الخئي * والالف فيه للتأنيث كما في حبلى والبشرى وكان ينبغي ان يقال الخئي المشكلة ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفقهاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامت التأنيث في وصفه وضميره تغليبا للذكورة * وقيد وصف الرجل به ايضا فيقال رجل خئي ورجل خنثى وخنثى قال الشاعر * شعر * لمرك ما الخنثى بنو قشير * بنسوان تلدن ولا رجال * قوله (وكذلك جوابهم) اي جواب علمائنا في المفقود فانه لما تعارض حياته ومماته ووجب تقرير الاصول فجعل حيا في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث

عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا قوله (ومثال ما قلنا) من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس واقوال الصحابة ما اذا وقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامرأته احديكم طالق او قال لامتيه احديكما حرة وما اذا وقع الطلاق او العتاق في محل عين ثم نسب به بان قال لاحدى امرأتيه انت طالق او لاحدى امتيه انت حرة ثم نسي المطلقة والمعتقة فان في المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ عن الجهل المحض كما في القياسين وقد كان تعيين المحل مملوكا له شرعا كابتداء الايقاع فبجاءه مرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا * وهو معنى قوله لان وراء الابهام محل يحتمل التصرف أى بعدما وقع اصل الطلاق او العتاق مبهما بقى شئ اخر يحتمل التصرف اى الابدان من قبل المالك وهو تعيين المحل * او معناه بعدما وقع اصل الطلاق مبهما بقى محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة منهما محللا لتصرفه * فصلح المالك اى بقاء المالك في المحل دليلا لولاية الاختيار * وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيها التخيير * وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل في احدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين الحلين لجهله بالمحل الذي عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا * ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها الى غير محلها كما في تعارض النصين لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن جهة الى مالم يسبح بحجة قوله (واذا عرفت ركن المعارضة) يعنى لما علمت ان ركن المعارضة تقابل الجنتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا * وجب ان تبني عليه اى على ما عرفت كيفية المخلص عن التعارض على سبيل العدم اى على وجه بعدمه من الاصل بان يقول لان سلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الجنتين او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر ما بينا فاذا ذكر من بيان حكم المعارضة هو المخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص منها على سبيل المنع مثل المحكم يعارضه المجهول او المتشابه فان قوله تعالى * ليس كنهه شئ * محكم في نفى المماثلة فلا يعارضه قوله عز وجل * الرحمن على العرش استوى * لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوى في الجنتين * ولو استدلل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بمعوم قوله تعالى * واحل الله البيع * لا يكون لخصمه ان يعارضه بقوله عز اسمه * وحرم الربوا * لانه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض الشروح * ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن * لا يعارضه قوله عليه السلام * لا صلوة الا بفتح الكتاب * ومثل قوله عليه السلام * البيئة على المدعى واليمين على من انكر * لا يعارضه لا خبر القضاء بشاهد وبين لانتفاء المساواة في الجنتين قوله (واما الحكم) فكذا انما يطلب المخلص من حيث الحكم لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يثبت احد الدليلين عين

وامثلة هذا كثيرة
لا تحصى واما الحكم
فان الثابت بهما اذا
اختلف عند التحقيق
سقط التعارض مثل
قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم والمراد به
الغموس وقال
لا يؤاخذكم الله بالغوا
في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان والغموس
داخل في هذا الغوا
لان المؤاخذة المثبتة
مطلقة وهى في دار
الجزاء والمؤاخذة
المنفية مقيدة بدار
الابتلاء فصح الجمع
وبطل التدافع فلا
يصح ان يحمل البعض
على البعض ومثاله
كثير

ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتامع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يشبه
 الآخر لا يثبت التدافع لا مكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة
 * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * فانه يوجب المؤاخذة في كل
 حين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس
 * وقوله جل جلاله في سورة المائدة * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم
 الايمان * يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو
 لا مؤاخذة فيه والآية سبقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة
 فكانت لغو في حق المؤاخذة اذا اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليقين المشروعة
 ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فلت ذلك في الغموس اصلا فكانت
 لغو اي كلاما لا عبرة به من حيث انه لم يعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم
 قوله تعالى * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم * وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا
 اللغو اي اللغو المذكور في المائدة * وام يقل داخلة لتأويل الغموس بالخلف واذا كان كذلك يتحقق
 التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذا الاولى توجب المؤاخذة فيها والثانية
 تنفيها عنها * فيخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة الثبوتية وهي المذكورة في قوله
 تعالى * ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * مطلقة والمطلق ينصرف الى التكامل فيكون المراد
 منها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلفت للجزاء وللمؤاخذة
 حقا لله تعالى بالعدل فالما الدنيا فدار ابتلاء يؤخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي
 استدر اجاو المؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر
 عنها كما هو الصلا حنفا لا تتمم في مؤاخذة خلق الله تعالى وانما تتمم في الآخرة فثبت ان المطلق
 من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة * والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة في سورة
 المائدة في قوله عز وجل لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اي المراد منها
 نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى * ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته *
 فيكون الحكم الذي اثبتته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفي
 والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعي رحمه الله نفى التعارض بطريق آخر
 فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة
 في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسير الاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على
 كسب القلب الذي هو القصد لا العقد الذي ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه
 على الشيء كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اي عزممت واعتقدت
 كذا اي قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قلبي بان نكتم الهوى *
 فصاح ونادى انني غير فاعل * وقوله تعالى * بما كسبت قلوبكم * مفسر لا يحتمل الا القصد
 فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة * والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين
 من غير شرط حنث فقال * ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * وقال تعالى * ذلك كفارة
 ايمانكم اذا حلقتهم * ولم يقل اذا حنثتم ولا يجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس * فصار
 حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها في الغموس
 والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لا بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل
 البعض على البعض اى يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذه المطلقة على المؤاخذه
 المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فاما متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرارا وحل كلام
 صاحب الشرع على الافادة ما يمكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة
 من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعى يسمى
 عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر اوارتباط الكلام بحمل الحكم ان كان الكلام
 واحدا وعزيمة القلب لا ترتبط بشئ لانها لا توجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه
 ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا * بوضحه ان الآية قرئت بالتشديد
 كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حل القراءة بالتخفيف على
 ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد * وذكر
 الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفي المؤاخذه عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس
 والمراد منها المؤاخذه بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها
 ههنا بالكفارة فكان بيان ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
 لا مؤاخذه اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها
 في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا يجب
 فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو
 ليكنه ايراده في هذا الفصل * وقوله لان المؤاخذه يتصل بقوله سقط التعارض * او يتعلق
 بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين
 الغموس الا انه يدفع باختلاف الحكم لان المؤاخذه الى آخره قوله (واما الحال) اى دفع
 التعارض باختلاف الحال فنل قوله تعالى * ولا تقربوهن حتى يطهرن * بالتخفيف والتشديد
 فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض
 او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من
 حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على
 اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمهم الله لان
 التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين
 اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان تحمل كل
 واحدة من اقرائين على حال فيحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فنل قوله
 تعالى ولا تقربوهن
 حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع يقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى
الاذى بقوله عز اسمه * قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض ، فبعد الانقطاع على اكثر مدة
الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض
حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض * او يؤدى الى منع الزوج عن حقه
وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد * وتحمل القراءة بالتشديد
على الانقطاع على ما دون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع يقيناً لوهم
ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضاً فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد
لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضي الله عنهم الاغتسال
مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفراً من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قالوا ان المرأة اذا كانت اياه ما دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناهما
على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى * فاذا نظهرن * في القراءة يأتى هذا
التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في
قراءة التخفيف فاذا نظهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرايتين اى
حتى يطهرن بانقطاع حبضهن وحتى يطهرن بالاغتسال * قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى * نظهرن * في
قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قديحى * بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتيين
بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وتعظيم ولا يراد به صفة تكون
باحداث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طاوس
ومجاهد ان معناه توضان اى صرنا اهلا للصلاة كذا في غين المعاني يلزم ما ذكرتم الجمع بين
المعنيين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وجله على انقطاع الدم ان كان بطريق
الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان
المعنيين اريدان من قوله تعالى * فاذا نظهرن * اذ هو ثابت في كل قراءة واردة المعنيين المختلفين من
لفظ واحد غير جائز * ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد
وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين * لا نناقش جميع
القراآت المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق
ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قراءة * قلنا لا يلزم الجمع
لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره واردة الاغتسال
في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يجتمعان ادلا بقرأتهما في حالة
واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير
قوله تعالى * من بعد عليهم * فان الغلب مصدر بمعنى اللزوم على قراءة غلبت على الجهول اى
غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قراءة غلبت

ومعناه انقطاع الدم
وبالتشديد قرئ
ومعناه الاغتسال وهما
معنيان متضادان
ظاهرا الا ترى ان
الحيض لا يجوز ان يمتد
الى الاغتسال مع
امتداده الى انقطاع
الدم لان امتداد الشيء
الى غاية واقتصاره
دونها معا ضدان لكن
التعارض يرتفع
باختلاف الحالين بان
يحمل الانقطاع على
العشرة فهو الانقطاع
التام الذى لا تردد فيه
ولا يستقيم التراخي
الى الاغتسال لما فيه من
بطلان التقدير ويحمل
الاغتسال على ما دون
مدة الانقطاع
والناهي لان ذلك
هو المفتقر الى
الاغتسال فيعدم به
التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعدان كانوا غالبين على خصمهم سيفعلون فالعنيان مختلفان
ولكنه جازا رادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر في شرح التأويلات ان الآية
محمولة على مادون العشرة لان الغالب في النساء ان لا تمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا
يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة
النساء * هن ناقصات العقل والدين * ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن في الشهر
سنا او سبعا وصفهن بجملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جلتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو
الغالب في جلتهن والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهي
عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القراءة بالشديد
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال قوله (وكذلك قوله تعالى) اى وكما
ان القرائتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى * وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها
متعارضتان اذ خفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء
بالمسح فيعارضان ظاهرا فيخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب * وقوله
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الجملة على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على
الرجل على قراءة الخفض لا على الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم * فقال قد
صح ذلك اى جل قراءة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد
لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسح بمسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى
الرجل واردة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسح بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفي ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح
لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الخف
وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل واردة الخف ازالة ذلك الوهم * وما ذكر
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق
فاما عندامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مغيا الى الكهين كالغسل * وما قيل يحتمل انه كان
مغيا الى الكهين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يتخلوا عن ضعف لان النسخ انما
يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاني فيه مثل ضوء النهار او قال مثل فلقى الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا
برؤوسكم وارجلكم
الى الكهين بالخفض
والنصب متعارضان
ظاهرا فاذا جلنا
النصب على ظهور
القدمين والخفض
على حال الاستئثار
بالخفين لم يثبت
التعارض فصح
ذلك لان الجلد اقيم
مقام بشرة القدم
فصار مسح بمنزلة
غسل القدم واما
صريح اختلاف الزمان
فبان يعرف التاريخ
فيسقط التعارض
ويكون آخرهما
ناسخا

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عندهؤلاء القراءة بالخفض وان كان معطوفة على الرأس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشكلة وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى * فاعدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وجزاء سيئة سيئة منها * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه * قلت اطبخوا لي جبة وقيصا * ولتفاوت بين الفعلين اذ كل واحد منهما اساس العضو بالماء والمتوضي لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلاة اي توضأت وقال تعالى * فطفق مسح بالسوق والاعناق * اي غسل اعناقها وارجلها غسلًا خفيفا في قول ازالة القبار عنها لكرامتها عليه * ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله * وامسحوا * فلا يجوز ان يراد به الغسل * لانا نقول انما اراد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤوسكم وامسحوا بارجلكم دون المذکور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا تمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشف قوله (وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه) والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال على رضي الله عنهما تعتد بابعد الاجلين اي باطول العذتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطاً وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الاخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى * واولات الاجال اجلهن * عنده حتى دعا الى المباهلة فلامعنى للجمع بينهما * والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وقبحها وهي العنة ويروى لاعنه وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل للنسخ ولم ينكره على رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم قوله (واما الذي ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالاوليين فقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما بهما بطلان وكالغرض في اذالم يعلم تقدم بعضهم على البعض * وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احدا الخبرين الحظر والآخر الاباحة فقيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة * والوجه الاخر وهو الاصح ان الحاضر اولى لانه احاط * وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام * ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال * وقوله عليه السلام * ذم ما يربك الى ما لا يربك * ولا يربه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما ومباحا وانما يربه جواز فعله فيجب تركه * ولما روى عن عمر رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتها آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعق احدى اماته ونسبها

وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصص واولات الاجال اجلهن تزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وكان ذلك رداعلى من قال بابعد الاجلين واما الذي ثبت دلالة فمثل النصين تعارضا في الحظر والاباحة ان الحاضر يجعل اخرنا ناسخا لالة لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين ولو كان الحاضر اولا كان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا فتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاضر لم يتكرر فكان المتيقن اولى

يحرم عليه وطى* جمعهن بالاتفاق ترجيحاً للحرمة* وما ذكر في الكتاب من كون المحرم
 ناسخاً* لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض
 الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر متقدماً يتكرر النسخ ولو كان المبيع متقدماً لا يتكرر فكان
 المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال* او معناه ان الحاضر
 ناسخ يقين تقدم او تاخر لانه امانا نسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيع محتمل
 لانه ان تقدم كان مقرراً للاباحة الاصلية لانا نسخها فكان العمل بما هو ناسخ يقين اولى من
 العمل بالمحتمل قوله (وهذا) اى جعل الحاضر ناسخاً للمبيع* بناء على كذا اختلاف العلماء في
 الاشياء التى تحتل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة
 ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى
 الى انها على الاباحة وانها هى الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع اباح له ان يأكل ماشاً
 من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكرام حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل
 الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثماً لان اكل الميتة وشرب الخمر لم
 يحرم الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة يعارض النهى* وهو قول ابى على الجبائى
 وابنه ابى هاشم واصحاب الطواهر* وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة
 بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه
 مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان* وقالت الاشعرية ومائة اهل الحديث انها على
 الوقف لا توصف بحظر ولا باباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول
 شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة* قال عبد القاهر البغدادي
 وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى
 ثواباً ولا عقاباً* والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح
 التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظه في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز
 ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء*
 وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق والمعنى الجواد لا يمنع ماله
 عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هى الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة
 لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة* ووجه القول الثانى ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى
 على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الاباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على
 الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير* ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا يثبت الا
 بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا باباحة* ثم
 الشيخ رحمه الله اختار القول الاول لانه لم يقل بكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على
 معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم
 بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم يحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول
 من جعل الاباحة
 اصلاً ولنا نقول
 لهذا في اصل الوضع
 لان البشر لم يتركوا
 سدى في شئ من
 الزمان وانما هذا بناء
 على زمان الفترة
 قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اى مهلا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع فدانى بالامر والنهى والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعى وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظر به كما قال تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير * اى وما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر واذ كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليه السلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشياء بالشرايع الماضية وبقينا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق * وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلاق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعدها وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة * ويؤيده ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فين بلغ في شاق جبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة * وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اى الوقف مذهب ابى الحسين الاشعري وضرار وبشر الميرسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها * وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع مالم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله * خلق لكم ما في الارض جميعا * والانفس مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدر على تخصيصها الا بالعصمة عن الائتلاف والعصمة لا تثبت الا بتحريم ائتلاف الانفس والاطراف جميعا قوله (وذلك) اى ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبج مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى عن عائشة رضي الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام * اطعم من مالا تأكلين * فدل انه كرهه لحرمة اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله * اطعموها الاسارى * وما روى عن عبد الرحمن بن حسنة انه قال نزلنا راضا كثيرة الضباب فاصابتنا جماعة وطبخنا منها وان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ما هذا * فقلنا ضباب اصابتنا فقال * ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب في الارض وانا اخشى ان يكون هذه فاكفوها * وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله

وذلك ما روى عن
النبي عليه السلام انه
حرم الضب وروى
انه اباحه وحرم
لحموم الجمر الاهلية
وروى انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضبع قال * لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه *
وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اكل الضبع على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي الاكلين ابو بكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر اليه ويضحك فحن
رجعنا المحرم على المبيع وحننا دليل الاباحة على ما كان قبل التحريم * وحرّم لحوم الجر
الاهلية وروى انه اباحها كباينا في مسألة السور فعلمنا بالحرّم وجعلناه ناسخا للمبيع *
وكذلك الضبع اى وكالضبع او الحمار الضبع في ان المحرم والمبيع فيه تعارضا * فالبيع حديث
جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه سئل عن الضبع اصيده فقال نعم فقبل ايو كل لحمه
فقال نعم فقبل اشي سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم * والمحرم حديث ابن عباس
رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل
ذي مخلب من الطير فرجعنا المحرم لما ذكرنا * وحديث جابر ان صح فحمول على الابتداء
* وما يجري مجرى ذلك اى مجرى ما ذكرنا من النظائر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قوله
(واختلف مشايخنا) الى اخره الدليل المتيقن هو الذي ثبت امر ارضا والنافي هو الذي ينفي
العارض ويبقى الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب * فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر
نافي ترجح المتيقن عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المتيقن يخبر
عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المتيقن راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة
علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارض يقدم قول الجرح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة
والمعدل يخبر بمعتد اعلى الظاهر * وكما اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخر ان لاشي
عليه يترجح المتيقن * ولان المتيقن يفيد التأسيس والنافي يفيد التاكيد والتأسيس اولى من
التاكيد * وقال عيسى بن ابيان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به
على صدق الراوى في المتيقن من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان
ويطلب الترجيح من وجه آخر * وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة
وابا يوسف ومحمد ارحمهم الله في هذا الباب اى في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور
عملوا بالمتيقن وفي بعضها عملوا بالنافي * وحاصل ما ذكره هنا من المسائل التي اختلف
عملهم فيها خمس مسائل احديهما مسألة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحه ثبت
خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا * وعند
الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت
لها الخيار كالأول ايسرت والزوج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفولها بعد العتق
* ونحن نقول الملك يزاد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق فلها ان تدفع
الزيادة عن نفسها * والاصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها فقدر روى عروة بن الزبير
عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولو كان حرا لما خيرها وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان

وكذلك الضبع وما
يجرى مجرى ذلك انا
نجعل الحاضر ناسخا
واختلف مشايخنا
فيما اذا تعارض نصان
احدهما مثبت والاخر
نافي يبقى على الامر
الاول فقال الكرخي
المتيقن اولى وقال
عيسى بن ابيان
يتعارضان وقد
اختلف عمل اصحابنا
التقدمين في هذا
الباب فقدر روى ان
بريرة اعتقت
وزوجها حرا وهذا
متيقن وروى انها
اعتقت وزوجها عبد
وهذا مبق على الامر
الاول واصحابنا
اخذوا بالمتيقن وروى
ان النبي عليه السلام
تزوج ميمونة وهو
حلال بمصرف وروى
انه تزوجها وهو محرم

واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلى انما اختلفت ﴿ ٩٨ ﴾ في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا

العمل بالنافي اولى من العمل بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام رد ابنته زينب رضى الله عنها على زوجها بشكاح جديد وروى انه ردّها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بحمرة والاخر بحله او طهارة الماء ونجاسته واستوى الخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل اذا تعارض ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان نقول ان النبي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله او يشبه حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاتيات

زوجها كان حرا حين عتقت فالنص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه ثبت امر عارضا وهو الخربة فاصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة * والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الوطئ حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع فتعدت الحرمة اليه كافي حرمة المصاهرة وكافي شراء الصيد للمحرم * وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطئ او قاصرا كالمس والقبله وليس في العقد فلا يحرم كشرائه الجارية والطيب واللباس * والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كائن كان ثابتا قبل الزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافي * وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب * وفي الصحاح وسرف اسم موضع * وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بها قبر ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس الى سرف * ويجوز ترك صرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه * وقوله واتفقت الروايات جواب عاقل ابوالحسن ان علماؤنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لابلنا في فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلى وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا * والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى * والثالثة مسئلة وقوع الفرقة ببيان الدارين وهى ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا تقع * وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العارض بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بستين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردّها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول * وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردّها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي * والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصل والخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المثبت * والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر من كانه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجارح وهو مثبت لانه ثبت امر عارض على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هى الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب مما يعرف

وذلك مثل ما قال محمد رجه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ﴿ ٩٩ ﴾ ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اى النفي الذى هو مثل الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجى يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة كذب فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ما قرر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة * بخلاف ما وقالت انى سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا حيث بان من امرأته لان ما فى ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ما تكلم به فان ما فى الضمير دون ما تكلم به والشئ لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه * فان شهد الشهود للمرأة انما سمعته يقول كذا ولم تسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين اقوالهم لم تسمع وبين قول الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكنى لم اسمع فلا يصلح حجة للالزام * وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود * وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم ولم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما * وذكر فى شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو اثبات وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لان علمه وارتا غيره * يوضحه ان قولهم لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة فى ضميره لا فى كلامه وذلك لا يصلح ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لاندري قال ذلك او لم يقل الا انما لم تسمع منه غير قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا يفرق بينهما وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان الزيادة فى ضمير لافى كلامه وانما قالوا لم تسمع منه وكما لم تسمعوا ذلك منه فانما قضى لم يسمع ايضا * وكذلك فى الطلاق اى ومثل الحكم المذكور فى هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء فى الطلاق او فى الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت المرأة الاستثناء فالقول قوله * فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم تكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله * وان قالوا لم تسمع منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله فى ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا الا ان يظهر منه ما يكون دليل صحة الخلع من قبض البذل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله فى ذلك كذا فى شرح السير الكبير لشمس الائمة رجه الله * الدندنة ان تسمع من الرجل نغمة ولا تفهم ما يقول قوله (واما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اى فيه خبر الخبر فى مقابلة الاثبات لانه خبر لاعن دليل

لم تسمع الزيادة
فالقول قوله فان
شرد شاهدان انا
سمعناه بقول
المسيح ابن الله ولم
تسمع منه غير ذلك
ولاندري انه قال غير
ذلك ام لا لم تقبل
الشهادة وكان القول
قوله ايضا وان قال
الشاهد ان نشهد انه
قال ذلك ولم يقل غير
ذلك قبلت الشهادة
ووقعت الجريمة
وكذلك فى الطلاق
اذا ادعى الزوج
الاستثناء فقد قبلت
الشهادة على محض
النفي لان هذا نفي
طريق العلم به ظاهر
وذلك ان كلام
المتكلم انما يسمع
عيانا فيحيط العلم بانه
زاد عليه شيئا او لم
يزد لان ما لا يسمع
فليس بكلام لكنه
دندنة واذا وضع
طريق العلم وظهر صار
مثل الاثبات واماما

لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر الخبر فى مقابلة الاثبات مثل التريكة لان الداعى الى التريكة فى الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه على ما يجرح عدالته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوقه فى التريكة

والجرح يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امر اثبتة فيجوز ﴿ ١٠٠ ﴾ ان يعرف الخبر بدليل ويجوز ان يعتمد فيه

ظاهر الجال وجب
السؤال والتأمل
في الخبر فان ثبت انه
بنى على الحال لم يقبل
خبره لانه اعتمد
ماليس بحجة وما
يشاركه فيه السامع
واذا اخبر عن دليل
المعرفة حتى وقف
عليه كان مثل المثبت
في التعارض فحديث
نكاح ميمونة من القسم
الذي يعرف بدليله
لان قيام الاحترام
يدل عليه احوال
ظاهرة من المحرم
فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقعت
المعارضة فوجب
المصير الى ما هو
من اسباب الترجيح
في الرواة دون
ما يسقطه التعارض
في نفس الحجة وهو
ان يجعل رواية من
اختص بالضبط
والاقتان اولى وهو
رواية ابن عباس
رضي الله عنه انه
تزوجها وهو محرم
لانه فسر القصة

موجب بل عن استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له * ولان السامع
والخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت بالخبر بالنفي فلو جاز ان يكون
هذا الخبر معارضاً للخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضاً للخبر المثبت الداعي الى التزكية
في الحقيقة هو ان لم يقف المزمع منه اى من الشاهد على ما تجرح عدالته فكان مآل تزكيته
الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع
الاقوات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يعتمد الحقيقة اى
الجرح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعانة فصار اولى والقلة قوله وقلا توقف
عبارة عن العدم بطريق المجازى لا توقف * وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية
فذهب مامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجرح اما ان يعين السبب او لا
فان عين فاما ان ينفى المعدل ام لا فان نفاها فاما ان ينفى بطريق يقينى ام لا * فان عين السبب
ونفاها المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجرح رأيت قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت
كذا ويقول المعدل قدر رأيت حيا بعد ذلك او يقول الجرح رأيت شرب الخمر طوطا وما بالجمعة
ويقول المعدل كنت مصاحباً له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلاً فهنا يتعارضان وترجح
احدهما على الآخر بعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاق
على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها يقيناً فوجب تقديمه * وينبغي ان يكون مذهبا هكذا
ايضاً لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله (دون
ما يسقط به التعارض في نفس الحجة) وهو كون احدهما نفي والآخر اثباتا بمعنى لا يقال احدهما
نفي والآخر اثبات والنفي مبني على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفي ثبت
بالدليل فصار مثل الاثبات * وهو ان يحمل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يحصل
رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي
لا يعادله في شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قوة الوهم والغلط * والدليل على زيادة
ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح ومجاهد ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعني في عمرة القضاء
وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة
ثلثا فاته حبيب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته
باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم * ما عليكم لو تركتموني فاعرستين اظهركم فصنعنا لكم طعاما
فحضرتموه * قالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
ابا رافع مولا على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك
هكذا في معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الآثار للطحاوى * وحديث يزيد قد ضعفه
عمر بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الاصم اعرابي بوال على عقبه اتبعه

(مثل)

فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعادله في الضبط والاقتان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري * قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين روى
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن
 جبيرة وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء محتجج برواياتهم
 وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وابوب السخيتاني وعبد الله بن ابي
 نجيح فهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضي الله عنها ما يوافق رواية ابن
 عباس وروى ذلك عنهما من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق
 رحمه الله فكل هؤلاء ائمة محتجج برواياتهم فارووا من ذلك اولى بما روى من ليس كذلك
 في الضبط والثبت والفقهاء والامانة * وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف
 بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اما الولي فلا
 والعباس ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه * وما روى عن ميمونة رضي الله عنها
 انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان
 ينكحها قوله (وحديث بريرة وزينب لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال) اى خبر النافي
 في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبدوانه عليه السلام رد زينب
 بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استحباب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من
 روى انه كان عبد ابني خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت
 للحرية * ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا
 وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد ردها فروى انه
 ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لا بثنائه على دليل موجب للعلم * مع
 ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة النكاح الاول اى انها
 كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره * ثم انهم قالوا خبر
 العبودية في حديث بريرة ارجح على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن
 ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهى كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوى
 خبر الحرية للاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى
 لزيادة يقن في المسموع عند عدم الحجاب * والجواب عنه ان اتقن فيما قلنا اكثر لا بثنائه
 على الدليل كاذكرنا لان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا
 جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية
 العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان
 عبدا لم تنفي ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال انى خيرتها لان زوجها كان
 عبدا واولا ذلك لا ينفي التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم *
 وقوله لو كان حرا لم يخيئها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويحوز ان يكون
 من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية * ومسئلة الماء اى النفي في مسئلة

وحديث بريرة
 وزينب من القسم
 الذى لا يعرف الا بناء
 على ظاهر الحال
 فصار الاثبات اولى
 ومسئلة الماء والطعام
 والشراب من جنس
 ما يعرف بدليله لان
 طهارة الماء ان
 استقصى المعرفة في
 العلم به مثل النجاسة
 وكذلك الطعام
 واللحم والشراب
 ولما استويا وجب
 الترجيح بالاصل
 لانه لا يصلح علة
 فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب للعلم بالخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويوجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب قوله (ومن الناس من رجح بفضل عدد في الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الآخر بان يكون رواه اكثر من رواية الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او بجل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة او على القلب يحب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثني حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر المثني دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يترجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معانية وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب اماهنا فالخبر لا يخبر عن معانية فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين * كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معانية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وترك ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائمين صار اليه محمد * وابي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله * قال والصحيح ما قال فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى * ولكن اكثرهم لا يعلمون * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * وقال ما يعلم الا قليل * وقليل ما هم * ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد فالقول به يصكون قولنا بخلاف اجاعهم رأيت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من رجح
بفضل عدد الرواة
واستدل بما قال محمد
رحمه الله في مسائل
الماء والطعام والشراب
ان قول الاثنين اولى
لان القلب يشهد
بذلك لمزية في الصدق
الا ان هذا خلاف
السلف فانهم لم
يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد والاخر بطرق اكان يرجع ما وصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا
فهذا لا يقول به احد * وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه
يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع
الرواة قوله (وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية) انما ذكره اجوابا عن اعتبارهم
الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجع على خبر الواحد كذلك في باب الاخبار
* فقال وكلا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح
بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين
وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدین ولم يجب الترجيح لهما في رواية الاخبار حتى كان
خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير
مستقيم * قال شمس الائمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى
ان التعارض في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدث وفي القذف بعد
النوبة وخبر غير المحدث وبين خبر المثني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات
حتى ثبتت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول
الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال
ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى ما لم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله
(ولكنهم لا يسلون هذا الا في الافراد) يعني انهم يسلون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب
في الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم
لا يسلون عدم الترجيح لهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدین وخبر الرجلين
اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدین والمرأتين فيترجح
كافي الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد
وخبر الرجل كخبر المرأة * كافي مسألة الماء يعني اذا اخبره عبد ثقة بطهارة الماء وحرقة
بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لانتم من طريق الحكم
بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلنحقق المعارضة بصير الى الترجيح
باكبر الراي * وان اخبره باحد الامرین مملوكا كان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ
بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولانتم بقول المملوكين فعند التعارض
يترجح قول الحرين نص عليه في المبسوط * واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء يثبت
في الاخبار ايضا * ثم انهم لما يسلون ذلك في العدد لا يتم الا لزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم
كلامهم لتمام الا لزام * فقال الان هذا اي ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو
في شئ منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد
الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب
الترجيح بالذكورة
والحرية في باب رواية
الاخبار ولكنهم
لا يسلون هذا الا في
الافراد فاما في العدد
فان خبر الحرين اولى
وكذلك رواية
الرجلين كافي مسألة
الماء الان هذا متروك
باجماع السلف

الثقة * فامتر جميع خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدین في مسألة الماء
فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخير الواحد
وخبر المثني في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله (وهذه
الجمع بجملة) اي الجمع التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام
وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد * تحتمل
البيان اي تحتمل ان يلحقها ببيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغير فوجب الحاق
باب البيان بذكر هذه الجمع رعاية للمناسبة * وهذا الذي نشرع فيه

باب البيان

البيان لغة الاظهار والتوضيح * قال الله تعالى * علمه البيان * اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه
وما يحتاج اليه من امور دنياه ومنفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله
في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتان منه على العباد
بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اي هذا الذي ذكرت من سنتي في الماضي
ايضاح لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب * او القران فصل الحق من الباطل * وقال تعالى
* فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه * اي اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه مقرأ
عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اي اظهر معانيه واحكامه وشرايعه وقيل اذا
انزلناه فامتتع قرأته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه * والمراد بهذا
اي بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والمبين له فاصل بينه وبين
ما ليس منه * وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اي متعديا كما بينا وغير متعد
سنيته * وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان
الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قديكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون
غير متعد كقولهم في المثل قديين الصبح لذى عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو
عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليعني عليه قوله * والمراد به اي بالبيان * في هذا الباب
اي فيما نحن بصدد من تقسيم البيان * او في هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون
الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للخطاب والعلم
بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي باننا اي ظهر
واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف * ولكننا نقول اكثر استعمله بمعنى الاظهار فان الرجل
اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذوبان
يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا * وقول
النبي صلى الله عليه وسلم * ان من البيان لسحرا * يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا *
قال الجوهري والبيان الفصاحة والسن ومنه قوله عليه السلام * ان من البيان لسحرا * واذا كان
كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولى * ومن جعله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الجمع بجملة
يحتمل البيان فوجب
الحاقه بها وهذا

باب البيان

البيان في كلام العرف
عبارة عن الاظهار
وقد يستعمل في
الظهور وقال الله
تعالى علمه البيان وهذا
بيان للناس وقال ثم
ان علينا بيانه والمراد
بهذا كله الاظهار
والفصل وقد يستعمل
هذا مجاوزا وغير
مجاوز والمراد به في
هذا الباب عندنا
لاظهار دون الظهور

بان كثيرا من الاحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة مالم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الاثمة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأثورا بالبيان للناس قال الله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * وقد علمنا انه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فافر ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان في حق الناس كما هم قوله (عليه السلام ان من البيان لسحرا) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ان من البيان لسحرا * وان من الشعر لحكمة * قيل معنى تسميته بالسحرا ان بالسحر يستمال القلوب فكنا بالبيان افصح يستمال القلوب وكان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بمتين في لباس المعنى الذي هو متين * والاوجه ان يقال السحر في زعمهم هو الايتان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايتان بمثله مع مساواتهم من اتى به في اسباب القدرة والالات والبيان افصح قد يبلغ في الحسن والملاحاة غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايتان بمثله مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالات النطق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع في الكلام والتكليف لتحسينه ليروق قوله ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف عن جهته فهذا التكلم ببيانه بصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق * وقيل ومعناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب الساحر بسحره * وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله * وان من الشعر لحكمة * على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا في شرح السنة * وذكر في بعض الاصوليين ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين تبيينا وبياننا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل العلم فهنا مور ثلاثة اعلام اى تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة * فنظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي * ناصحاب الشافعي قال هو اخراج الشئ من الاشكال الى التحلي * واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغير والتبديل لم يدخل فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى يجعله بمعنى الظهور وكابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد * ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين به

ومنه قول النبي عليه السلام ان من البيان لسحرا اى الاظهار والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فهي خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع الاحتمال

الاحكام * قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا
ان يقال تم يانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب
للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال بينه له ولكنهم يتبين * وعلى هذا
بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب
استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد *
قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبها
لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من
حيث انه يفيد العلم بوجوب العدل دليل وبيان * وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي
رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه
ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجهول * وأشار شمس الأئمة رحمه الله في فضل
بيان التغيير في اثناء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم
الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا * واليه اشار
الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار
ما صح عندك من هذه التعريفات قوله (بيان تقرير) اضافة البيان الى التقرير والتغيير
والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي *
واضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب
اى بيان هو تقرير وكذا الباقي * واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه
اى بيان يحصل بالضرورة * فهى خمسة اقسام * اتفق الشيخان على تقسيم البيان على
الاجزاء الخمسة السماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان
تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيحوز ان يجعل من
اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد للنسخ غير
حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق
صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب
الشرع وقطع الحياة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد
فان جميع الاشياء ظاهرا وما وراءها لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه
بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل * وقوله كل حقيقة تحتل المجاز او عامي تحتل الخصوص احتراز
عن مثل قوله تعالى * ان الله عليم حكيم * ان الله بكل شىء عليم * فانه لا تحتل المجاز والخصوص
* كان بيان تقرير اى يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قطعيا لاحتمال غيره * وذلك اى بيان
التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى تحتل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك
مثل قول الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم
اجمعون لان اسم الجمع
كان عاما يحتمل
الخصوص فقرر
بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاماً اي شاملاً لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم
فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص * ومثله اي مثل ما ذكرنا في
كونه بيان تقرير قوله تعالى * ولا طائر يطير بجناحيه * وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان
الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة يقال للبريد طائر لاسرعه في مشيه ويقال ايضا فلان
يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز * وذكر في
الكشاف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من
دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا اعم
امثالكم محفوفة احوالها غير ممل امرها والغرض في ذكر ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف
علمه وسعة سلطانه وتديره تلك الخلائق متفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها
وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك
دون من عداهم من سائر الحيوان * وذلك اي نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول
الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان
الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصاً به في الشرع والعرف
فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع
ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق
من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز * وكذا قوله انت حر موجه العتق عن
الرق في الشرع * ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والحبس والعمل * ويستعمل في الخلوص
يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حر اي خالص لا رمل فيه *
ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اي كريم والحرمة الكريمة وفاقرة حر اي كريمة *
وسحابة حر اي كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية
وقطع احتمال غيرها قوله (واما بيان التفسير) بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاً من
المشترك والمجمل ونحوهما * مثل قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة * فانه مجمل اذ العمل
بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان * وقوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما * فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المجمل فانه لا يعلم انه يجب من الابط
اي من المرفق او من الزند * ونحو ذلك مثل آية الربوا * ثم لحقه اي كل واحد من هذه الآيات البيان
بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم
* هاتوا ربع عشر اموالكم * وبالكتاب امر بكتابتها للمروءة حزم وغير ذلك * والنصاب
في السرقة بقوله عليه السلام * لا قطع فيما دون ثمن الجن * ولا قطع في اقل من عشرة دراهم
* ومحل القطع بقطعه يد سارق وذاصفوان من الزند * والربوا بقوله عليه السلام * الحنطة
بالحنطة مثل بئيل * الحديث وذلك اي مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت
باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير
بجناحيه وذلك مثل
ان يقول الرجل
لامرأته انت طالق
وقال عنيت به الطلاق
من النكاح واذا قال
لعبد انت حر وقال
عنيت به العتق عن
الرق والملك وهذا
البيان يصح موصولاً
ومفصلاً لما قلناه
مقرر واما بيان التفسير
فيان المجمل والمشارك
مثل قوله تعالى واقموا
الصلوة وآتوا الزكاة
والسارق والسارقة
ونحو ذلك ثم يلحقه
البيان بالسنة وذلك
مثل قول الرجل
لامرأته انت باين
اذا قال عنيت به
الطلاق صحيح وكذلك
في سائر الكنايات
ولفلان على الف
درهم وفي البلد نقود
مختلفة فان بيانه بيان
تفسير

فان البيونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قل عنت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع
الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع البيونة والحرمة *
وكذا اذا قال فلان على درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربة في
اشكاله فاذا قال عنت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسير له قوله (ويصح
هذا) اي بيان التفسير موصولا ومفصولا * لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة
الى الفعل الا عند من يجوز تكليف الحال * واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز
عند عامة الفقهاء خلافا للجباي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد
ذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رجحوا الله ذهبوا اليه فكان الشيخ
يردها القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفاء متصلا ومنفصلا
مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران فلان عليه شيئا ثم بينه
متصلا او منفصلا يقبل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين يجوز له ان يبين
متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل ثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من
اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب * واحتج من ابى جواز تأخيرها بان المقصود
من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع * ولا يقال كما ان العمل
مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد
* لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود
الاصل فلا يجوز * وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب
العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا
لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب *
ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فلما
في الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نهيه عن
شيء وفي الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني * لانهم قالوا المعتبر
في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد
ينبغي ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المخاطب علم انه اراد
بخطابه له شيئا ما اما الامر او النهي او غيرهما وقد اتفقا على فسادهم وقبحه فعرفنا ان الفرق
باطل * وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تأخيرها لان تأخيرها لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة
في الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان المجمل فمخل بمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن
ادائها في الحال * وتمسك من جوز تأخيرها بقوله تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا
بيانه * وعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي للزنجي باجتماع اهل

ويصح هذا موصولا
ومفصولا هذا
مذهب واضح
لاصحابنا حتى جعلوا
البيان في الكنايات
كلها مقبولا وان فصل
قال الله تعالى ثم ان
علينا بيانه ونم للزنجي
وهذا لان الخطاب
بالمجمل صحيح لعقد
القلب على حقيقة
المراد به على انتظار
البيان الا ترى ان
ابتلاء القلب بالمشابه
للعزم على حقيقة المراد
به صحيح في الكتاب
والسنة من غير انتظار
البيان فهذا اولي واذا
صح الابتلاء حسن
القول للزنجي

والخلفوا في
 خصوص العموم
 فقال اصحابنا لا يقع
 الخصوص متراخيا
 وقال الشافعي رحمه
 الله يجوز متصلا
 ومتراخيا وقال علماؤنا
 فبين اوصى بهذا الخاتم
 لفلان وبفسه لفلان
 غيره موصولا ان
 الثاني يكون خصوصا
 للاول فيكون الفص
 للثاني واذا فصل لم يكن
 خصوصا بل صار
 معارضا فيكون الفص
 بينهما وهذا فرع لما مر
 ان العموم عندنا مثل
 الخصوص في ايجاب
 الحكم قطعا ولو احتمل
 الخصوص متراخيا
 لما اوجب الحكم
 قطعا مثل العام الذي
 لحقه الخصوص
 وعنده هما سواء ولا
 يوجب واحد منهما
 الحكم قطعا بخلاف
 الخصوص الذي مر
 وليس هذا باختلاف
 في حكم البيان بل ما
 كان بيانا محضا صح
 القول فيه بالتراخي

ال لغة فبدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده * فان قيل
 يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير
 في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان
 فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل * قلنا قوله تعالى
 * فاذا قرأناه فاتبع قرآنه * امر لاني عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون بأمورا بذلك بعد نزوله
 عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى * فاذا قرأناه * هو الانزال ثم انه
 تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كونه
 الشيء سابقا على نفسه * وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد
 الحقيقة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من
 الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الاترى ان الابتلاء بالمشابهة الذي آتينا
 عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فلا ابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة * وليس
 فيه تكليف مالمس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس ثابت بل هو متأخر
 الى البيان * وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر
 او نهي او خبر فالأمر العربي المخاطب بالمجمل او المشترك فيمكن من معرفة ما يفيد الخطاب
 في الجملة فانه يعلم انه امر او نهي او خبر ويعرف بمجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اريد
 واحد من مفهوماته فيفترقان * وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس
 فان الرجل قديقول لغيره الى ك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا
 القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينة * وايضا قد يحسن
 من الملك ان يقول ببعض عماله قد وليتكم موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة
 بتفصيل ما تفعله * ويحسن من المولى ان يقول لغلामه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم
 الجمعة وتتبع ما اينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التأهب لقضاء الحاجة والعزم
 عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ المجمل او المشترك من غير بيان في الحال
 ليفيد وجوب اعتقاد الحقيقة وصيرورة المخاطب به مطيعا بالعزم على الفعل على تقدير البيان
 وعاصيا بالعزم على الترك قوله (واختلفوا في تخصيص العام) لا خلاف ان العام اذا خص منه
 شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فالعام الذي لم يخص منه شيء
 فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين
 من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي * وعند بعض اصحابنا و اكثر اصحاب الشافعي
 والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا * وذكر في المحصول والمعتد
 والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والتكررة اذا
 اريد بها المعين * والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد
 من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للمحكم في البعض مقتصر على الحال * وقائده ان
 العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجال والاشراك ولا يجب العمل مع الاجال والاشراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالمقدرة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير او تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على ما بين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصيح موصولا ومفصولا الاترى انه يبقى على اصله في الاجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرة بنى اسرائيل وقع متراخيا

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو احتمل الخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شئ التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله لكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه الخصوص لا يمكن القول بكونه وجبا للحكم فى الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فيما سوا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعربة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله فى البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجال او الاشراك والواو بمعنى اولا لان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعربة عن الامور ابتداء انما سميت بئانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال فى التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة رحمه الله بيان الجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتراخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الدلاله فى التبديل بعدما تغير عن اصله يتقلب تصرفا آخر وفى التغيير لا يتقلب كذلك فى الاستثناء يصير الكلام نكلا بالباقي لا غير وفى التعليق يتغير الكلام عن كونه اجابا ويتقلب تصرف عين على ما عرف * وقوله الاترى توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الاترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم فى الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقرر لما كان موجبا فى الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط * او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب الحكم فى الافراد الباقية بعمومه فيكون مقرر او لو كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان يوجب الحكم فى الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرر لا مغيرا ثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام * والجملة بطريق

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالايجاع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني فاسد لانه اذا لم يقصد انتقص كونه مخاطبا اذا المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان يجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنوانه ولانه يكون عبثا اذا القائمه في الخطاب ليست الافهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا في الحال * واذا اراد افهامنا في الحال فلما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان المجهول فانه جائز لان المجهول لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقرن بقوله تعالى * افتلوا المشركين * اقتضى بهمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقرن البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فانفرقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام ونحوه تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل * وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل فاما في حيوة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤيد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى * وتمسك من جوز تأخيرها بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمنها قوله تعالى واذا قال موسى لقومه * ان الله امركم ان تدبحوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بدبح بقرة مطلقا ليظهر امر القتل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد رسولهم * فمقيدة باوصاف كانطق به النص والتقييد تخصيص للعموم المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذا المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد
المطلق وزيادة على
النص فكان نسخا
فصح . ترا خيرا
لما بين في بابه ان شاء الله
تعالى واخرج بقوله
في قصة نوح عليه
السلام

فأسالك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إن الأهل مأمور ١١٢ * لحقه خصوص متراخ بقوله أنه ليس من

معنى المذلل صح متراخيا * والدليل على أن الأمر كان متناولا ببقرة مطابقة ثم نسخ الإطلاق
بالقيود ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنهم لو عمدوا إلى أدنى أبقرة كانت فذبحوها
لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل أن
الأمر الأول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بنقل الحكم إلى المفيدة وإن استقصاءهم في السؤال
صار سببا لتفليظ الأمر عليهم واليه مال عامة أهل التفسير * والثاني وهو المذكور في عامة
كتبهم أنه تعالى أمر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم آخر بيانها إلى حين السؤال فدل على جواز
تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على أن المراد ببقرة معينة أن الشارع عينها بقوله عز اسمه * أنها
بقرة لا فارض ولا بكر إنما ببقرة صفراء فافهم البقرة لا ذلول * ولو كانت نكرة لاسألوا عن تعيينها
للخروج عن العهدة بآية ببقرة كانت * وأنهم لم يؤمروا بأمور متجددة أدلوا كان تكليفهم بأمور
متجددة غير ما أمروا به أولا لئلا كان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخر أدون ما ذكرت
أولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة أولا باجتماع قيتين أنه بيان ذلك الواجب
المدلول عليه بقوله ببقرة * وأن المذبح بوح المنصف بجميع الصفات كان مطابقا لما أموره أولا
المدلول عليه بقوله فذبحوها أي البقرة المأمور بذبحها المذكورة لا ترى أنهم لو ذبحوا هذه
البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت أنه بيان ذلك الواجب قال
الشيخ أبو منصور رحمه الله بأن المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مراد يؤدي إلى القول بالنسخ
قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد إذ لا بد للاعتقاد من العلم
ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا * وإنا إن شاء الله لمتدون * أي
إلى البقرة المراد بذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الأوامر تعالى الله
عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الأمر في الابتداء لا في بقرة مفيدة وإن أضيف إلى المطلقة
لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لأنه تعالى أحدث حكما آخر عند السؤال والدليل عليه أنهم سألوا
بيان تلك البقرة بقولهم * ادع لنا ربك بين لنا ما هي * بين لنا ما لو أنها وتولى الله تعالى بيانها لهم
فلو حل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون رفعها لذلك الحكم وهو خلاف النص * وأما ما روى
من الخبر فن الأخبار الأحاد وهو بظاهره أثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير إرادته لأن ظاهر
قوله لو عمدوا إلى أدنى أبقرة لا جزأتهم يقتضي أن مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن
شددوا فشدد الله عليهم يقتضي إثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا * ثم نحن إن سلمنا جواز
تأخير تقييد المطلق باعتبار أن التقييد نسخ للإطلاق كما يشير إليه كلام الشيخ فلا حاجة إلى الجواب
لأنه معزل عن محل النزاع * وإن لم يجوز ذلك بطريق البيان لأنه يؤدي إلى التجهيل واعتقاد
غير الحق أو اعتقاد ما لا سبيل لنا إلى معرفته كما بينا في تخصيص العام في الجواب عنه أنا لا نسلم على هذا
التقدير عدم اقتران بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام إياهم عند نزول الأمر أن المراد بذبح بقرة
معينة لا مطلق فكان هذا بياننا جاليا. قارئ تأخير البيان التقييد إلى حين سؤالهم وتأخير مثل
هذا البيان عند ناجز أيضا * ومنها قوله تعالى * فأسالك فيها أي أدخل في السقينة يقال سلكه فيه

أهلك والجواب أن
البيان كان متصلا به
بقوله لا من سبق عليه
القول وذلك هو
ما سبق من وعد أهلك
الكفار وكان ابنه
منهم ولأن الأهل لم
يكن متناولا لابن
لأن أهل الرسل من
اتبهم وآمن بهم
فيكون أهل ديانة
لاهل نسبة إلا أن
نوح عليه السلام قال
فيما حكى عنه ابنه
من أهلي لأنه كان دعاه
إلى الإيمان فلما أنزل
الله تعالى الآية الكبرى
حسن ظنه به وامتد
نحوه رجاءه فبنى
عليه سؤاله فلما وضع
له أمره أعرض عنه
وسلمه للعذاب وهذا
سابق في معاملات
الرسول عليهم السلام
بناء على العلم البشري
إلى أن ينزل الوحي كما
قال الله تعالى وما كان
استغفار إبراهيم لأبيه
إلا عن مودة وعدها
إياه فلما تبين أنه عدو لله
تبرأ منه

سلمك فسلمك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او انثى * واثنين
تأكيد لزوجين وقرى * بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او انثى لثلاث
ينقطع تناسلها بالفرق * واصلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك
* ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابني من اهلي وان
وعدك الحق * اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه * انه ليس من اهلك * فدل
ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما اننا لانسلم لحوق التخصيص المتراخي به
بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعده اهلاكه
فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امرأته واغلة وابنه كنعان وكانا كافرين * والثاني ان الاهل
مشارك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة
فسأل خلاص ابنه بناء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين
لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا في وعد النجاة وتأخير
بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام
بعد الوعد * باهلاك الكفار كان منها اى عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم
مفرقون * فلو كان قوله الامن سبق عليه القول منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص
ابنه بقوله * رب ان ابني من اهلي * فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم
وماتعبدون من دون الله حصص جهنم * اى حظها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصصتهم
السماء اذ ارميهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لا ينزل
جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة
قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار قال نزل الله تعالى * ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى *
اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون * فاجاب باننا لانسلم
ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول الخصوص تحت العموم لولا التخصيص واولئك لم
يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا
عبداء الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال
لولم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبير نقضا على الآية وهو من الفصحاء ولورد الرسول
صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن نخطئته * لانا نقول لعل سؤال ابن الزبير كان
بناء على ظنه ان ماثرة فين يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى * وما خلق
الذكرو والانثى * ولا انتم جابدون ما عبدو * وقد اتفق على ورود معنى الذى المتناول للعقلاء لانه
اخطا لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد
الرسول عليه السلام عليه فقير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير لما ذكر ما ذكر
راد عليه ما جعلك باعة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول
الفقه لابن الجايب * ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى
انكم و ماتعبدون من
دون الله حصص جهنم
ثم لحقه الخصوص
بقوله ان الذين سبقتم
لهم منا الحسنى متراخيا
عن الاول وهذا
الاستدلال باطل عندنا
لان صدر الآية لم
يكن متناولا لعيسى
والملائكة عليهم
السلام لان كلمة
مالذوات غير العقلاء
لكنهم كانوا متعنتين
نزاد في البيان اعراضا
عن تعنتهم واحتج
بقوله انا ما ملكوا اهل
هذه القرية وهذا عام
خص منه آل لوط
متراخيا

ومجادتهم بالباطل بعد تبيين الحق لهم * وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسبح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امثالاً لقوله تعالى * واذا سمعوا النواجر اعرضوا عنه * ثم بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل * ان الذين سبقتم لهم من الحسنى * الآية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجاً اليه في حق من لا تعنت * وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة اليعين عن التمسك بالاحياء والامانة الى قوله * ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب * لتعنت اقوام ومكابرهم وكان ذلك تأكيداً للحجة الاولى ودفعاً لليليس اليعين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاداة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه * ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية * وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطاً واهله كيتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام * ان فيها لوطاً * ثم خص منه لوطاً واهله بعد ما قال ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطاً * بقولهم * لننجينه واهله * فدل على جواز انفصال المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لاتصال البيان اى الدليل المخصص به * اى بهذا العام فانه تعالى * قال ان اهلها كانوا ظالمين * اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتعليل كإيقال اقبله انه محارب وارجه انه زان ولما علم اهلها بهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المعنى لوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح * وقد صرح في عين هذه الفصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى * قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا المنجوه اجمعين الا امرأته * فثبت ان التخصيص قد كان متصلاً لكنه تعالى لم يذكره صريحاً بها هنا كتنفاه بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وجددهم فانهم لم يجرموا * وآل لوط على تقدير الانقطاع يخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلاً ومعنى ارسلهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى الرمي فيه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوم مجرمين ولكن آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعاً ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصاً للمعنى الاهلاك والتعذيب كفى الوجه الاول * وقوله انا المنجوه فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال * آل لوط لان المعنى لكن آل لوط منجوه * وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل لوط فقالوا انا المنجوه * والاستثناء الثانى من الضمير المجزوء فى المنجوه لان الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلاً به اما فى هذه الآية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وقال فى غير هذه الآية الا آل لوط انا المنجوه اجمعين الا امرأته

الامر أنه كما أخذ الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الاثلاثة الادرهما فاما في الآية فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامر أنه قد تعلق بمجرهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غير ان) جواب عما يقال او كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء لوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم بقينا ان لوطا ليس من المملكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافي لتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى * من كان عدوا لله وملائكته * الآية وكافي لتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله عز وجل * يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يخص بالظالمين كافي قصة اصحاب السبت وقديم الكل على ما قال تعالى * واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالا مراض والافواج وكن زنى ولم يذب بقاء عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يسيو له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هاهنا يخجونه ام يتلى به * وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطالع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسول * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع اخر يجاد لنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلكوا اهلها بظلمهم احتج عليهم ببرائة لوط من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاختيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسول بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبرئ والظالم منهم لتنجيه واهله * وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا * وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المملكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعاشرة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شئ * الى قوله * ولذى القربى * اوجب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد النبي * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمرو ولكل عقب ونسل الاعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف * وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لاشكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعت

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام لوط بخصوص وعده النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله رب زنى كيف نحى الموتى واحتج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فإياك اعطيتم وحرمتنا فقال
 *انهم لم يزوالوا معي هكذا وسبك يمين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام
 فيبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
 هذا عندنا من قبيل بيان المحمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى
 القرابة وقربى النصره اى نصره الشعب والوادى على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
 عز وجل فيبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصره لا قربى القرابة
 وتأخير بيان المحمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنا فالماحملنا لفظ
 القربى على قربى النصره وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
 فلا اجال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هو موضوعه لا غير ثم اشار في آخر
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
 يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان محتملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
 من النسب لا يمكن العمل بجمعها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مراد او هو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه
 بابيه خاصة او بجمعه او باعلى منهما فكان مجملين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان
 المراد بالعام الذى تعذر العمل بمومه وهو فى حكم المجمل فيحوز تأخير * فهذا بيان
 النصوص المذكورة فى الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم
 ان علينا بيانه * امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من
 اللفظ لانه تكليف ما ليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت
 انه يحوز بيانه متراخيا * وكذلك نص المواثيق عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا
 او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام * لا يتوارث اهل ملتين شتى * وكذلك
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى * من بعد وصية يوصى بها او دين * ثم
 خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا * وكذلك النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المزانية
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان
 متأخر وهو خبر العرايا * والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القرآنة
 على ما قيل اى اذا قرأ جبرئيل عليك بامرنا فقرأ على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من
 معانيه فعلى بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على المجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه
 جائز كما مر بيانه قال شمس الأئمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما فى
 القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل
 بيان المحمل لان القربى
 مجمل وكان الحديث
 بيانه ان المراد قربى
 النصره لا قربى
 القرابة واجاله ان
 القربى يتناول غير
 النسب ويتناول
 وجوها من النسب
 مختلفة والله اعلم
 بالصواب

مالا يتأهي وانما المراد بعض ما في القرآن وهو المجمل الذي يكون بيانه تفسيره ونحو يجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بياناً محضاً ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة * وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز متأخرا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان في معنى التواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به * وخبر المزانية لم يخص بخبر العرابا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغير ﴾

(باب بيان التغير)

بيان التغير نوعان
التعليق بالشرط
والاستثناء وانما يصح
ذلك موصولا ولا
يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اي بيان التغير موصولا اي ينحصر الجواز في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * وأشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل بعد الكلام واحدا غير منقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بحجة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا * وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلة * ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى * ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت * اي استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال * والله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة * ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا فائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الازلي واحدا وانما الترتيب في جهات الوصول الى مخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذلك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله * من حلف على عين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء لتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

استدل على علي بن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته
امر الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى * وخذي يدك ضغثا فاضرب
به ولا تخنث * ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف *
وبان الشرع حكم بثبوت الافرات والطلاق والعنق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية * وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وبمسئلة افحم ابو حنيفة رحمه الله
ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا
كما هو مذهب جدك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعوك على الخلاف او استثنوا بعد ما خرجوا
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم يبق خلافتك ووسعهم خلافتك فسكت ورد به بحميل * قال
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه
النقل الا يلبق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذ انوى الاستثناء او لا ثم اظهر نيته بعده
فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه
واما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر
الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء
النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن
الاثم والامثال لما امر به وهو قوله تعالى * واذكر ربك اذا نسيت * لا ان يكون استثناء حقيقة
على وجه يكون مغيرا للحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فهو لان النزاع
ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي بلغت اوهى محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا
ووصلا ولا شك انه لا ينظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشير بمسئتي منه
قوله (وانما سميناه) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير
ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه * وذلك اي وجود اثر كل
واحد من المعنيين * نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل
تقريبه * فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل
حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جوازا اذا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا
لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مداول البيان
وهو المبين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام
وشمس الامتدحهما الله فانهما لم يجعلوا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم
اشار الى اثر كل واحد
منهما وذلك ان قول
القائل انت حر لعبد
علة العتق نزل به منزلة
وضع الشيء في محل
يقرب به فاذا حال الشرط
بينه وبين محله فتعلق
به بطل ان يكون
ايقاعا للشيء الواحد
يكون مستقرا في محله
ومعلقا مع ذلك
فصار الشرط مغيرا
له من هذا الوجه
ولكنه بيان مع ذلك
لان حد البيان ما يظهر
به ابتداء وجوده فاما
التغيير بعد الوجود
فنسخ وليس ببيان ولما
كان التعليق بالشرط
لا ابتداء وقوعه غير
موجب والكلام كان
يحتمله شرعا لان
التكلم بالعلة ولا حكم
لها جاز شرعا مثل
البيع بالخيار وغيره
سمى هذا بيانا فاشتمل
على هذين الوصفين
فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماء بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس
 ببيان * ووجه التوفيق بينهما انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
 وابطاله فلا يكون بيانه * ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب يعنى ولما كان
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان يحتمله اى
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات
 الصبي * سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لابد
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق
 بالشرط الاستثناء في اشتماله على وصفي البيان والغير * الف درهم اسم علم لذلك العدد
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كثلثة وعشرة ومائة ونحوها
 علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو بمنزلة العلم من حيث انه
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
 ولا بطريق المجاز لانسداده اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقا للمجاز * ولا صورة الامن حيث
 الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ابضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح
 جزء الالف يصلح جزء الالفين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره * الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لو صح
 كل واحد من التعليق والاستثناء مترادفا كانا نسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل
 في المحل غير معلق بالشرط ثبت موجهه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع
 الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترب به الاستثناء
 ثبت موجهه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقريره كان نسخا للحكم
 في بعض الالف كما في التعليق فثبت ان في كل واحد منهما معنى التغيير * لكنه اى الاستثناء
 اذا اتصل بالكلام وهو استدر الزم من قوله كان تغيير البعض منع بعض التكلم اى منع التكلم
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا فكان اى الاستثناء
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق
 بالشرط * وذكر في القويم ان قوله الامانة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرر البقية
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا * وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه
 يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
 الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره لا بتأويل متكاف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء
 مغير للكلام لان قول
 القائل لفلان على
 الف درهم فالالف
 اسم علم لذلك العدد
 لا يحتمل غيره واذا
 قال الاخسمائة كان
 تغيير البعض الا ترى
 ان التعليق بالشرط
 والاستثناء لو صح
 كل واحد منهما مترادفا
 خيا كانا نسخا ولكنه
 اذا اتصل منع بعض
 التكلم لان رفع بعد
 الوجود فكان بيانا
 فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا والاستثناء تبيين ذلك بمينا بيان التغير لا تغير امحضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله فلان على الف درهم الامانة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم عشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا وبصيره مينا لان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله فانقلابه مينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الاترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهاريهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهاري حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يخلف ولا يطلق قوله (ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الأئمة رحمه الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبديل قال شمس الأئمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله اعبد الله انت حرز زول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه يبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو ممين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون مينا بوجود الشرط * والاستثناء تغير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب لان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحية لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط * وهو معنى قوله وبقي الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى * واذا بدلنا آية مكان آية * وانهما ليسا من النسخ في شيء اذا نسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما * وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخير عنه جائز ان تقديم الاستثناء على المستثنى منه في الايات لا يجوز حتى او قال طلقت الا زينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الا زينب جميع نسائي طوائق او الاسلاما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير *

ومنزلة الاستثناء مثل
منزلة التعليق بالشرط
لان الاستثناء يمنع
انعقاد التكلم ايجابا
في بعض الجملة اصلا
والتعليق يمنع الانعقاد
لاحد الحكمين اصلا
وهو الايجاب وبقي
الثاني وهو الاحتمال
فلذلك كانا من قسم
واحد فكانا من باب
التغير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النبي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الاسالم احد من عبدي او ما طلقت الاعاشة احد من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاختلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النبي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لاعلى البدل لان البدل لا يكون قبل ان يدل قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيتعلم او لا في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحققه * والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف بصرفه عنه فيبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى * فسجد الملائكة * كاهم اجمعون الا ابليس * فان *عنه* عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كافي قوله على مائة الدينار اي الامقدار مائة دينار * او بتأويل لا يجعله بمعنى لكن فكان مجاز او الدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة لا ترى انه مأخوذ من ثبت عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذا الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لا تغير * ولا يمكن جعل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء بمعنى بوجه من الوجود وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان الجمل على الاغلب هو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او حدى اخواتها * واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة للجمع * منكر غير محصور اي للجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكنت عن الاستثناء نحو قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله فسدنا * وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجي زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فمخرج جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قيل في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرّب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شيء من شيء بالا او اخواتها *

واختلفوا في كيفية
عمل كل واحد منهما
فقال اصحابنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل
تكلما بالباقي بعده
وقال الشافعي رحمه
الله ان الاستثناء يمنع
الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل
الخصوص

وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير
جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا * وذكر الغزالي رحمه الله
هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا
بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ارزيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان
افاد ما يفيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالاول او احدي اخواتها دل
على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شروطه فثلاثة احدها الاتصال وقديناه * والثاني
ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقوله رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت
عمر الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط
لكونه حقيقة لا صيغة * والشرط الثالث ان لا يكون مستغفر قالانه اذا كان مستغفر كان رجوعا
لاستثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل
ان يقول او صيت لفلان ثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لا يجوز
لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد اثنياء في استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه *
وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله على عشرة الاخسة او الاستة
الى تسعة فذهبت العامة الى جوازهما * وذهبت الخبابة والقاضي ابو بكر الباقلا في الى منعهما *
وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر
وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستفقالهم
ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل * وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لاثمنون * فدل على
الجواز * وبقوله تعالى * ثم اليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر
ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقبح ممنوع بل
استفقال وليس باستقباح * ولئن سلطنا فلا استقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس
ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجهه فهو ان الاستثناء يمنع
التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم
في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت
فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية توجب في الحكم فيما
وراءها * وعند الشافعي رحمه الله موجهه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كاستناع
ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل
الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق
عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لان منع وهو التعليق او عدم الشرط
فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق
على ما سبق

في المحل لعدم العلة مع ضرورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامانة صار
عنده كانه قال الامانة فانها ليست على فلان لانه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه
يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به * وصار عنده كانه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم
بالالف في حق لزوم المائة * وكان الغزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستقصى ان كل
واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط
والاستثناء فيجعله متكما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج
نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال * قال فان
قبل قوله اقبلوا المشركين الا اهل الذمة وان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة
باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمنع الاخراج بالشرط
والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر
والحق به ما هو جزء منه واتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض
ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا * وذكر ابن الحاجب
في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعني معقوليته مشككة لان في قول الرجل جاني القوم الا زيدا
ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد
الاما قبلها واجاعهم بمقطوعه في تفاصيل العربية * ولا ناطعون اذا قال العربي له عندي دينار
الاثنان ونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده
هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم
فقد وجب نسبة المجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير مثبتا منفيا
باعتبار واحد فيؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو
باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاين ان يقول لا يحكم بالنسبة
الابعد كذا ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم
بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها
على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفيق باجتماع الخويين
وتوفيق بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر
في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور
اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل
على المذهبين * اول دل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم
في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعي
نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان
الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى * الا الذين تابوا معارض المصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا
لاصل مسائلهم فصار
عندنا تقدير قول
الرجل لفلان على
الف درهم الامانة
لفلان على تسعمائة
وعنده الامانة فانها
ليست على وبيان ذلك
انه جعل قوله تعالى
الا الذين تابوا افلا
تجلدوهم واقبلوا
شهادتهم واولئك هم
الصالحون غير فاسقين

التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما ثبت صدر الكلام بطريق
المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء
نقيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون
فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة
الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط
كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب
على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنه فيشترط في سقوطه التوبة
الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لان سقط
بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقدوف واعتذر ففعا عنه
المقدوف سقط ايضا كالتقصاص قوله (وكذلك) اى كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية
جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء *
فان معناه عنده لا تتبعوا الطعام بالطعام الاطعما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تتبعوهما *
او معناه الاسواء بسواء فانهما اذا صاراهما مساويين جاز لكم ان تتبعوهما * اثبت حرمة البيع
بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخفنة
والخفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى
اشنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة
في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة في بيع الخفنة بالخفنة وبالخفتين داخلا
في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو
ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم
عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الخفنة عند التساوى
كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتلليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل
المعارضة يعنى الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه
بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبل دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله
بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل
يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة
خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص
لا يتعدى عن المخصوص نصا الا بطريق التلليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى
ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهى باطلة فلما دليل الخصوص
فبين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء فكان قابلا للتعليل *
وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اى خصوص
الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول
النبي عليه السلام لا
تبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء ان
معناه يبعوا اسواء بسواء
فيبقى صدر الكلام عاما
في القليل والكثير لان
الاستثناء عارضه في
المكيل خاصة
وخصوص دليل
المعارضة لا يتعدى
مثل دليل الخصوص
في العام

* الا ان يعفون * فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المقروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله * وان طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم * فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه * الا ان يعفون * اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجمعه فبقى الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها * وقوله تعالى * الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن * فلا يبطالبهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأيتي وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا * * او يعفو الذي بيده عقدة النكاح * اي الولي الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي * او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده والام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او ان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجة فلا يليق بالمروة امتداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فيجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذلك من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها * وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوبان فانه ليس على من الالف لانه ليس بآثار الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار اغواو الاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والا مكان ههنا في ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لانه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الا كره حنطة انه يصرف الى قيمة الكره تحكما لا استثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا * هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخرى فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ الم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها بشرط * او بناء على ان قوله تعالى * واثبتهم الفاسقون * في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينفي الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا لحرمة بيع الخفنة بالخفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقي يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى
الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده هذا دليل
معارض لبعض
الصدر وهو في حق
من يصح منه العفو
فبقى فيما لا يعارضه فيه
وقال في رجل قال
لفلان على الف درهم
الاثوبان به سقط من
الالف قدر قيمته لان
دليل المعارضة يجب
العمل به على قدر
الامكان وذلك ممكن
في القيمة واحتج
في المسئلة بالاجماع
ودلالته وبالدليل
المعقول

ايضا لان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام * لا تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من
الجميع بقي تكلم بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كانه قال لا تتبعوا الطعام
القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له * وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الا ثوب البست مبنية
على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز
فهما امكن حل الاستثناء على الحقيقة وجب حله عليها اذا اصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم
انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق
الاستخراج كما هو حقيقته لا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد
الحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصححا للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل
يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة *
ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي
رحمهما الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلووا على الخلاف بمسائل ولكن
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل
اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام
والتكلم * قال وانما حل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب
المعارضة وليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفى ومن
النفى اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما
على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الرأى بالفتح
اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى * فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين * وفي موضع
* الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لنجينه واهله الامر انه كانت من الغابرين * ولهذا
اتفق الفقهاء على انه لو قال فلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء
الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا * واما الثاني وهو
التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي
مشملة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفى للوهمية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للوهمية
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم لينع البعض صار كانه لم يتكلم بالاثبات
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفى اللوهمية عن غير الله بالاثبات اللوهمية له عز وجل
وذلك لا يكون توحيدا * ولا يعنى به نفى ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن
الها ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفي التبرئ عن غير الله وبالاثبات
الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

اما الاجماع فان اهل
اللغة اجمعوا ان
الاستثناء من الاثبات
نفى ومن النفي اثبات
وهذا اجماع على ان
للاستثناء حكما وضع
له يعارض به حكم
المستثنى منه واما
الثاني فلان كلمة
التوحيد لا اله الا الله
وهي كلمة وضعت
للتوحيد ومعناها النفي
والاثبات فلو كان تكلمها
بالباقي لكان نفيا لغيره
لا اثباتا له فصح لما
كانت كلمة التوحيد ان
معناها الا الله فانه اله
وكذلك لا عالم الا زيد
فانه عالم واما الثالث
فانما نجد الاستثناء لا
يرفع التكلم بقدره
من صدر الكلام
واذا بقي التكلم صيغة
بقي بحكمه فلا سبيل
الى رفع التكلم بل
يجب المعارضة بحكمه
فامتناع الحكم مع قيام
التكلم سائغ فاما
انعدام التكلم مع
وجوده مما لا يعقل

معناه الا الله فانه اله * وكذلك لا عالم الا زيداى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظر في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلمنا بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان في العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدم ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفى التكلم صيغة نفى بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرنا انه لا سبيل الى القول بارتقاء التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم للمانع مع بقاء التكلم سائغ كالباع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فلما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغيره مقول ولا نظيره * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الجمع كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء لاني او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتباره معنى وان كان من خلاف جنسه احتجج الى اعتبار المعنى كما يقووان ان عقد الارتهان عقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله (واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا) بقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يمسك به * او معناه ان اصحابنا احتجوا بجمع ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث * اما النص فقوله تعالى * فليث فيهم الف سنة الاخسين عاما * انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن ابث نوح في قوم قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا خص بالايجاب كدليل المخصوص * وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود الخبرية في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي * وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما بقي بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحملته في قوله تعالى * فليث فيهم الف سنة * ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لم يثبت نافية لما اثبتة او لان لم يثبت في احد الامرين اما الاول والثاني تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا يطلق على مادونه بوجه * وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا بحكم
الله لنص والاجماع
والدليل المعقول
ايضا اما النص فقوله
تعالى فليث فيهم الف
سنة الاخسين عاما
وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب
يكون لا في الاخبار
فبقاء التكلم بحكمه
في الخبر لا يقبل
الامتناع بمانع واما
الاجماع فقد قال
اهل اللغة قاطبة ان
الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعد اثباتها
واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما قلنا
انه استخراج وتكلم
بالباقي بوضعه واثبات
ونفي بشارته على ما
نين ان شاء الله تعالى
واما الدليل المعقول
فوجوده

لما منع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو ان اهل اللغة فاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد انشئنا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * واذ اثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر الى اعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كال تخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيبين به ان بهوضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احدهما وجوه المقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاذكرنا فعرنا انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم وزبعا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوائق الازنب وعرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل * ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثم يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض وامحجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سمة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والثانى اى من وجوه المقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولا يفتقر الى شئ آخره مثل دليل المخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا فقاره فى افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامانة لا تنقيد شيئا بدونه * واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المعارضين فى ذاتهما فى القوة بخلاف دليل المخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبرة ببعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعه غيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل المخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بمقابلته فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى يتم احتمل وقفاول الكلام على آخره حتى يبين بآخره المراد باوله وهذا لا يبطال مذهب الخصم

والثالث تصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود (١٢٩) التكلم ولا حكم له اصلاً ولا انعقاده بحكمه اصلاً سائغ مثل الامتناع

معارضاً ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه * فقال للمام يكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كالايجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصاً اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشروط * وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر وقام المضمر اى الملم بحز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام ووقف اوله على آخره * وهذا اى ما ذكرنا من الدلائل لا يبطال طريقة الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى قوله (والثالث) اى الوجه الثالث من المقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهوان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنباء وبيان ذلك اى هذا الوجه هوان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلاً او يكون منعه قد الحكم سائغ اى جائز كاجاز امتناع الحكم بعد الانعقاد معارض * وقوله ولا انعقاده بحكمه اصلاً تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً وقوله (مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ يعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهم لم ينقدا للحكم اصلاً واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كقوله الشافعى ومن قبل ما لا انعقاده للحكم اصلاً كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضاً في الحكم كقوله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظة وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضاً بقى التكلم بحكمه اى مع حكمه * او منعه قد الحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل انتكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام مسماء بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماء اصلاً في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلاً لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلاً * ومتى جعل تكلماً بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غيره وجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا واطنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينعقد بحكمه في تأمل ان الحاق الاستثناء بايها اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعه قد نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقاً لا اسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملاً بالحقيقة لانه يصير كأنه يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

بالمعارض بالإجماع
مثل طلاق الصبي
واعتاقه وانما الشأن
في الترجيح وبيانه ان
الاستثناء متى جعل
معارضاً في الحكم بقى
التكلم بحكمه في صدر
الكلام ثم لا يبقى من
الحكم الا بعضه وذلك
لا يصلح حكماً لكل
لتكلم بصدره الا ترى
ان الالف اسم علم له
لا يقع على غيره
ولا يحتمله لا يجوز ان
يسمى تسعمائة الفا
بخلاف دليل
الخصوص لانه اذا
عارض العموم في بعض
بقى الحكم المطلوب
وراء دليل الخصوصية
ثابتاً لذلك الاسم بعينه
صالحاً لان ثبت به
كاسم المشتركين اذا
خص منه نوع كان
الاسم واقفاً على الباقي
بلاخلل ولهذا قلنا
ان العام اذا كان كلمة
فرد او اسم جنس صح
الخصوص الى ان
ينتهى بالفرد واذا
كانت صيغة جمع انتهى
الخصوص الى الثلاثة
لا غير فذلك بطل
ان يكون معارضاً

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والواحد اقرينة المجاز لكن ما ذكرناه اولاً اولاً لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير معانيها كالاسماء الاعلام على ما مر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كن وما ونحوهما * او اسم جنس كالرجل ونحوه * فلذلك اى لفساد كون البعض حكماً لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله فجعل تكلمنا بالباقي تقريب يعنى واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكلمنا بالباقي * فكان اى التكلم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة بطول مرة وهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقصر اخرى يعنى صار للعدد الذى هو تسع مائتين مثلاً عبارة نان طويلة وهى الف الائمة وقصيرة وهى تسعمائة * وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتا باشارته * وفي بعض النسخ وجعل للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازا والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثابتا باشارته ان الاول اى موجب الكلام الاول ينتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهى بالعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد منهما مناف للآخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاء فى القوم الازيد كان الصدر اثباتا للمجيب على وجه العموم فبقوله الازيد انتهى ذلك الاثبات اذ لوله كان مجاوزا الى زيد كما ان بالغاية ينتهى اصل الكلام * وكذا لو قال ما جاء فى الازيد كان الصدر نفيا للمجيب على سبيل العموم فبقوله الازيد ينتهى ذلك النفي اذ لوله كان متعديا الى زيد فاذا انتهى موجب الكلام الاول بالاستثناء كالميل ينهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية * فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان الصدر اثباتا لم يكن بدم اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا لا محالة لكن بحكم انه غاية لانه موجب للنفي اول الاثبات قصدا * وهذا اى كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذى قلنا ثابت لغاية ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام اى فكان الاستثناء فى دلالة على النفي والاثبات مثل صدر الكلام فى دلالة على وجبه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجاعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا * وهذا اى كون الاستثناء نفيا او اثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على ظاهر الحال مجاز الاحقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم تجب العشرة كما لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بدم الجمع بينهما فيجعل الاول مجازا وهذا حقيقة قوله (ولذلك اختير فى التوحيد) كذا اى ولكون موجب

فجعل تكلمنا بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقا فى اللغة بطول مرة ويقصر اخرى وجعل الايجاب والنفي باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الاول ينتهى به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى واذا كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بدم اثبات الغاية لتناهى الاول وهذا ثابت قصدا * ولذلك اختير فى التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل فى التوحيد تصديق القلب فاختر فى البيان الاشارة اليه والله اعلم

صدر الكلام ثابته قصد او كون الاستثناء نفيا واوثباتا اشارة اختيار في التوحيد لا اله الا الله * ليكون
الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفى الألوهية عن غير الله بطريق القصد
بان يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهى المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة
والنفي قصدا * لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان
والاقرار بالاسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمور به
* فاختر في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة
* فان قيل ان النفي بالاسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اخير فيه
النفي قصدا فينبغى ان يكون في الاثبات كذلك ايضا * قلنا انما اخبر النفي قصدا انكارا لدعوى
الخصوم فان بعض الناس ادعوا الألوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختر النفي بالاسان قصدا
ردا لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اعم فاما الكل فقد اقر بالوحدانية الله عز وجل كما اخبر الله
جل جلاله بقوله * ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله * فيكتفى بالاثبات
بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا
جعل صدر الكلام نفيا مطلقا الألوهية لكن لو جعل نفيا للألوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية
لان النفي لا ينتهى بالاستثناء حيث ذيل ببق على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء
منقطعا بمنزلة قوله تعالى اخبار * فانهم عدوا لى الرب العالمين * فيكون الاثبات قصدا ايضا * فاما قوله
لا عالم الا يزيد فنفي لوصف العلم عاما وقوله الا يزيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت
عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهى بوجود العلم
فى زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد
لزعيم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقر بكونه عالما فكان نفي العلم
هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الا يزيد نفي العلم عن غيره قصد واثبت
العلم اشارة * فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية فينبغى ان ينتهى الخطر فى قوله ان خرجت
الاباذنى بالاذن مرة كما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك * قلنا الاستثناء فى قوله الا
باذنى من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الاصاق اى لا يخرج اى خروج اى الخروج
ملصقا باذنى فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لاخرجة واحدة منها فلا ينتهى الخطر
بالاذن مرة فاما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى
الخطر لامحالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء فى قوله الا باذنى داخل على الخروج لاعلى الخطر
والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء فى قوله
الا ان آذن لك فداخل على الخطر والخطر ممتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهى بالاذن مرة قوله
(والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعى شرع فى بيان تخرىج الفروع وذكر له
مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان * حقيقة وهو الاستثناء المتصل
* وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد التثنية * ومجاز وهو

والاستثناء نوعان
متصل ومنقطع اما
المتصل فهو الاصل
وتفسيره ما ذكرنا واما
المنفصل فلا يصح
استخراجه من الاول
لان المصدر لم يتناول
فجعل مبتداء مجازا

المنفصل ويسمى منقطاً * فجعل مبتدأ أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الأول يعمل به بنفسه لا تعلق له بأول الكلام إلا من حيث الصورة * وقوله مجاز انصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتقاد له لان جعل مستند الى الضمير الراجع الى المنفصل أى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازاً تميزاً عن الجملة أى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول * وكان من حق الكلام ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازاً * وعبرة شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما يدنا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن أو بمعنى العطف قوله * تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واولاؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الرب العالمين * أى كل ما عبدتموه وانتم وعبيد آبائكم الاقدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فانى اعاديتهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم * الرب العالمين فانى اعبدته واعظمته كذا فى التيسير * وذكر فى المطالع أى ما عبادة من عبادة هذه الاصنام الا عبادة اعدائهم لانهم تعودون على عادتهم صدقوا الآخرة كما قال تعالى * سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضداً * ولان المغررى على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدو لى ولم يقل لكم فرضا للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فأيت عبادتى لها عبادة للعدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراهاهم بذلك انها نصيحة فصيح بها نفسه او لا وبني عليها تدبير امره لتنظروا فيقولوا ما نصهنا ابراهيم الابما نصيح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له ما يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما فاده التأمل الى القبول * والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحداً الكثير * الرب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدو لى الرب العالمين لانهم سوا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول قائل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً قوله (وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً) أى ومثل قوله تعالى * فانهم عدو لى الرب العالمين * قوله عز وجل * لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً الا قبلاً سلاماً سلاماً * فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو * واللغو ما يلغى من الكلام أى يسقط * والتأثيم ما يؤثم فيه أى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق * الا قبلاً أى لكن يسمعون فيها قولاً سلاماً سلاماً هما بدلان من قبلاً بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاماً * او مفعول بهما لقبلاً بمعنى الا ان يقولوا سلاماً سلاماً * ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاماً بعد سلام * او يسلمهم الملائكة سلاماً بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبل قوله * شعر * ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم
عدو لى الرب العالمين
اى لكن رب العالمين
وكذلك لا يسمعون
فيها ولا تأثيماً الا قبلاً
سلاماً سلاماً

ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * اولان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة ودار السلام
هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللفظ
وفصول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشف والمطلع قوله
(وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع) ذهب بعض شايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد
رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين * احدهما وهو المذكور في الكتاب
ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * لان التائب من قام
به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة
فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء
حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا
ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءني القوم الازيد لم يدخل زيد في حكم المجئ اصلا ولولا
الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين
البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا
بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فلهذا يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من
وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء لان التوبة والفسق متنافيان فيغير بها
وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لالاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة
كالعدل الثابت لا يقبل شهادته وكان النساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك
بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الان يقولوا يعني لما لم يمكن استخراج
التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الان
ان يتوبوا اي حين يتوبوا واذا حل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر
موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لابد من ان يكون المستثنى
خارجا من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولاء لكان داخلا وذكر في بعض نسخ
اصول الفقه للشیخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام
ابوزيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الجمل على
الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة انشائها فانها تقتضي المجانسة وحلوا
الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون
في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال
اثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة في حال التوبة * ثم على التقديرين
لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف
الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا
بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم
استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا
استثناء منقطع لان
التائبين غير داخلين
في صدر الكلام فكان
معناه الان يتوبوا
او يحل الصدر على
عموم الاحوال بدلالة
الثنيا فكانه قال
واولئك هم الفاسقون
بكل حال الاحال
التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها * وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ
 فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له
 برد الشهادة * قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض
 الاحوال اى واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء
 توقفا بحال ما قبل التوبة فلا يتحقق صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض
 مانع كأتوهمه الخصم قوله (وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون) اى ومثل قوله تعالى
 الا الذين تابوا قوله عز اسمه الا ان يعفون * فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذى
 هو حالهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى
 لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت
 وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان
 كانت عاقلة بالغة فكان تكلمنا بالباقي نظرا الى عموم الاحوال * وقال القاضى الامام رحمه الله
 هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو
 بتصرف طارىء فكان الاستثناء منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله (وكذلك) اى ومثل
 قوله تعالى * الا ان يعفون * قوله عليه السلام * الاسواء بسواء * فانه استثناء حال ايضا لان حل
 الكلام على حقيقة هو واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام
 على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهو المساواة فيحمل الصدر
 على عموم الاحوال فصار كانه قبل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل
 لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالاجاع وبدليل
 قوله عليه السلام * كيلا يكيل * وبدليل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبدليل الحكم فان
 اتلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لقوات السمي * والمفاضلة
 والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا
 والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة تثبت
 بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه
 الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفتين * فان قيل * لانسلم
 ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التى هى معنى من
 العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سوأ بسوأ فبيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولا
 للقيل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا
 آخر وقد تضمن هنا لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام
 والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان حمله على الحقيقة اولى فلانسلم انه يحتاج فيه الى
 اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى
 لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى
 الا ان يعفون استثناء
 حال وكذلك قوله
 الاسواء بسواء استثناء
 حال فيكون الصدر
 عاما في الاحوال
 وذلك لا يصلح الا
 في المقدر

فبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين * ولئن سلمنا انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اي لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فبقى القليل داخلا في الصدر * قلنا * حل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حله على المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة * قولهم حله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فالما المجاز الذي ذكرتم فلم يبق عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه * الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اي الامتداد مالي كذا فثبت ان حله على المتصل مع الاضمار اولى من حله على المنقطع * وقولهم هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين * وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء يراد به الخطة ودقيقتها * ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء * ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث بشراء الخطة ودقيقتها * وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه * وسوق الطعام مندهم اسم لسوق الخطة ودقيقتها ويسمى ما يباع فيه غير الخطة سوق الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب الانسان لان فقد الشريعة تم البيع لا يجزى باسم الطعام او الخطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال متقوم فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف بمالية الطعام الا بالكيل فثبت وصف الكيل بمقتضى النص ويصير كانه قبل لا يتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اي عموم الاحوال لا يستقيم الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فالك اذا نلت ايس في الدار الازيد يدرج في الكلام انسان لحيوان ولا شيء فهنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة * وذكر شمس الأئمة رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء * استثناء لبعض الاحوال اي لا يتبعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوي في الكيل فيكون توقينا للنهي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقفة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقفة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فالما في المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ايس من حكم هذا النص فلماذا لا يثبت حكم الربوا

واشقق اصحابنا رحمة الله ان قول الرجل لفلان على الف (١٣٦) درهم الاثوب ان هذا استثناء منقطع لان استخراج

في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكبلا اصلا قوله (واتفق اصحابنا) الى آخره *
استثناء الثوب وانعم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الالف بمعنى لكن
لناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان
الالف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر * ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف
خاص * فجعل نفيها مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كانه قال الاثوب فانه ليس على اول لكن الثوب ليس على
* ونفيه اي نفي الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به كافي قولك جاني القوم الاحرار
لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم انتعاق الاترى انه اوضح بالني بان قال لكن ليس له على
ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان
لا يمنع لان الدلالة دون الصريح * واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف
او الشرع مثل المكمل او الموزون والعدد المتقارب * من خلاف جنسه اي من مقدر آخر من
خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الدينار او فلسا او الاكر حنطة فقد قال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد
رحمه الله لا يصح وهو القياس * والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع
وعدم تأثيره فيه فلا عدم صحة التلغظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلغظ بالاستثناء
المنقطع صحيح لغة بلا خلاف * لما قلنا من الاصل وهو ان استخراج له لا يصح فجعل نفيها
مبتدأ * وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت وبيانه ان المستثنى لم يدخل
تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف
الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجا وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء
منقطعا بمعنى لكن اي لكن الدينار او كذا الحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الالف كافي
استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس * وقوله فلم ينقص من النقص الذي هو
معتدلا من النقصان اي لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا * واما وجه الاستحسان فهو
ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمننا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف
من الحنطة او بكذا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز ان يبيع ويشتري الكرا والدرهم
او الجوز ثمننا * ونجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وماليس بمال حالة ووجلة *
ويجوز استقرارها فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور
مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكرا غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة
وتكلم بالباقي باعتبار المعنى فيمنع الوجوب بقدر الدينار او الكرا من الالف * وقد قلنا
ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من
حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الالف * واذا كان الاستثناء استخراجا
وتكلم بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكرا من الالف لانه استخراجا معنوي ايضا *
واذا صح استثناءه بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

لا يصح فجعل نفيها
مبتدأ ونفيه لا يؤثر
في الالف واما اذا
استثنى المقدر من
خلاف جنسه فقد قال
ابو حنيفة وابو يوسف
رحمه الله هو صحيح
وقال محمد رحمه الله
ليس بصحيح لما قلنا من
الاصل وجعل استثناء
منقطعا فلم ينقص من
الالف شيئا وقال ابو
حنيفة وابو يوسف
رحمه الله هو صحيح
لان المقدرات جنس
واحد في المعنى لانها
تصلح ثمننا ولكن
الصور مختلفة فصح
الاستثناء في المعنى وقد
قلنا ان الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثبوت معنى
لا صورة فاذا صح
الاستخراج من طريق
المعنى بقي في القدر
المستثنى تسمية الدراهم
بلا معنى وذلك هو
معنى حقيقة الاستثناء
فلذلك بطل قدره من
الاول بخلاف ما ليس
بمقدر من الاموال
لان المعنى مختلف فلم
يصح استخراجا

والله اعلم

(وهو)

وهو الكرنسمية الدراهم بلامعنى يعنى صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالىة الكر
من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كفاى الاستثناء من الجنس * وذلك اى بقاء
صدر الكلام تسمية بلامعنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقى
وهو قوله على الف الالف بقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة
لا من حيث المعنى * فلذلك اى فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى *
بطل قدر ماى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه * بخلاف ما ليس بمقدر من الاول مثل
الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف سورتهما فان
الثوب ليس من جنس الاول وجوباً فانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم * فلا يصح
استخراجه اى استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانفاء المجانسة صورة ومعنى * واماما
اعتبره الشافعى رحمه الله من معنى المالىة لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو
اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شىء من كل شىء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل
فكذا هذا * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى
انه اذا قال فلان على الف درهم الادرهما فعين الدرهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصح
الاستثناء حقيقة واذا قال الدينارا او فقىز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم
فان الجملة قبل الاستثناء درهم واجبة والمكيلات والموزونات فى حق الوجوب فى الذمة جنس
واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالانلاف والالتزام والمداينات
جميعاً فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى
فاعتبر به كما قاله الشافعى فاما اذا قال الاثوباً فاثبات ليست من جنس الدراهم عينا ولا وجوباً لانها
لا تجب فى الذمة الا للسلف فلم يمكن ان يجعل استخراجا لافى حق عين الدراهم ولا وجوباً فبقى ما مضى
على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازاً بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو
ان البيان المغير لا يصح الا موصولاً فلنا اذا قال فلان على او قبلى الف درهم ودبعة فانه يصدق ان
وصل ولا يصدق ان فصل * وعند الشافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب
والودبعة فكان بمنزلة المشترك او المحمل فكان قوله ودبعة بيان تفسير فيصح موصولاً وفصولاً
كما اذا قال هى زىوف * وقلنا قوله ودبعة بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار
بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازاً بطريق حذف المضاف
اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب
لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالقدر فكان قوله ودبعة لبيان ان الواجب فى ذمته حفظها
وامساكها الى ان يؤدبها الى صاحبها الاصل المال وتغيرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب
اصل المال ورجوعها عما اقربه قوله (وكذلك) اى ومثل قوله فلان على الف درهم
ودبعة فى كونه مبيهاً على البيان المغير قوله اسلمت الى الى آخره * وقوله يصدق بشرط
الوصل استحساناً يوهم انه لا يصدق فى القياس وان وصل لان قوله ولكنى او الا انى لم

ودلى هذا الاصل قلنا
فبين قال فلان على
الف درهم ودبعة انه
يصح موصولاً لانه
بيان مغير لان الدراهم
تصلح ان تكون عليه
حفظاً الا انه تغير
للحقيقة فصح
موصولاً وكذلك
رجل قال اسلمت الى
عشرة دراهم فى كذا
لكنى لم اقبضها او
اسلفتنى او اقرضتنى
او اعطينى فى هذا
كله يصدق بشرط
الوصل استحساناً لان
حقيقة هذه العبارات
للتسليم وقد تحتمل
العقد فصار القل الى
العقد بياناً مغيراً

لم اقبضها رجوع كافي قوله دفعت الى الاثني لم اقبض في قول ابي يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسانا والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالقد وهو اقرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لارجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بعل سوا * يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه * وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذنا جل بآجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تغيير فيصح موصولا ومفصولا واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكنني او الاثني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني بصدق فيه واصلا وافصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالا عطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليد والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتماه فصار قوله الاثني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا * لانهما اى النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الاثني لم اقبض او لكنني لم اقبض رجوعا لبيان فلا يقبل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فهبة اى استعمال بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا بصير هبة فيصح ان يستعار للعقد فكان قوله الاثني لم اقبض فيه بيانا لارجوعا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما ككتمان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الا درهم * وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نقدتني اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتني الا انه لم يصل اليك او قد فتك الاثني لم اصف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قذفا اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدي الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهب له فوهب ولم يسلم حث * وكذلك السلم * وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكنني لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانهما اسمان مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصح ان يستعار للعقد

الاياد عقد استحفاظ وانه عقد معه قبل التسليم اليه * ونظيره ما اذا قال بعثك عبيدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا قبول ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ قوله (واذا اقر بالدرهم قرضا او ثمن بيع) احتراز به عما اذا اقر بالدرهم غصبا او ودعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب والودعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجدو المودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال على درهم زيوف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما تبين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فبين كل فصل على حدة * فقوله اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلدة اخرى سوى بلدتها يكون زيوف بلدهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيا من هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له على كرخنة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو ردي يصدق وان فصل * الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بيعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية ولا زيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خسة * وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيادة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيادة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعة والبيع موجب سلامة البذل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيادة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كالموادعي البايع ان المبيع معيب وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري * وهذا لان دعوى العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير رجوعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرايح بل يكون ذكر تنويع ومال البيع موجب في نوع بينه من النقود بل يمين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمى نقدا اخر لم يسم فاما الزيادة فاسم خلل في النقد انما كان بخلاف قوله على كرخنة الا انه ردي لان الرداءة في الخطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحشي والتركي في العبيد لان الخطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما يخلق العبد ذميا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم
قرضا او ثمن بيع وقال
هي زيوف صح
عندهما موصولا لان
الدراهم نوعان جياد
وزيوف الا ان الجياد
غالبه فصار الآخر
كالمجاز فصح التغيير
اليه موصولا وقال
ابو حنيفة لا يقبل وان
وصل لان الزيادة
عارضه وعيب فلا
يحملة مطلق الاسم
بل يكون رجوعا
كدعوى الاجل
في الدين ودعوى
الخيار في البيع

ما تخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الا ترى انه لو قال بعثك هذه الخطة
واشار اليها والمشتري كان رآها فوجد ردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعثك
بهذه الدراهم واسار اليها وهي زيوف استحق مثلها جادا لزيادة فيها ولو كانت النقود مختلفة
وما اشار اليها نقد فوقع نقد آخر استحق مثلها من ذلك لانها فوقه فعلم ان الزيادة عيب فكان
بمنزلة ما لو قال بعثك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة * وبخلاف قوله
الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامانة
كذا في الاسرار قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فمناظرا الى العرف فوجد الزيادة
كثيرة الوجود عمرقا واستعملوا ابو حنيفة رحمه الله نظرا الى الاصل فقال الاصل هو السلامة
فلا يعرض عنه اذا صار مجهورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى
الفقه باعتبار العرف * واما اذا قال له على الف درهم من قرص الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا
في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو ومن البيع سواء والاستقرض متعامل
بين الناس كالبيع وذلك في الجياد عادة * وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله
ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة
الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا * الا ان
ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا
في المبسوط * كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم ووجل او على الف درهم من
ثمن متاع باعني واجاني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين
الحلول والاجل انما يثبت بعرض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا يانا * ودعوى
الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر
البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق
البيع الزوم والخيار يثبت بعرض فمن ادعى تغييره باسقاط الخيار لا يقبل قوله الابحجة وكان
راجعا عما قرره لاميته قوله (واذا قال لفلان على الف درهم) هذه المسئلة من المسائل
المبنية على بيان التغير عندهما * وبيانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية
باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولكنه قد قبضها وكذبه في الجهة
بان يقول ما بعثك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرص او غصب او ادعى الالف مطلقا
* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن
البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجوب
المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت
بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط
بنفيه التجارية باباق ولا غيره وانما يتأكد بالقبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم العقود عليه

واذا قال لفلان على
الف درهم من ثمن
جارية باعنيها لكني
لم اقبضها لم يصدق
عند ابي حنيفة اذا
كذبه المقر له في قوله
لم اقبضها وصدقه
في الجهة

وهو منكر لذلك فجعلنا قول المنكر في انكار القبض * وان كذب المقر له المقر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم يقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم يقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا للمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتبقى في يدي الثمن عليه ولا يطالب به قد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمننا وغير ثمن * فكان قوله غير اني لم يقبضها غير الاصل فانه يطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبياننا محتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمل البيع لامن العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم يقبض بياننا غير الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكه وثمان الهالكه لا يكون عليه الا بعد القبض فصير اقرارا بالقبض * لانا نقول ان جارية لا يشار اليها آتية فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار * فالخاصل انه ما جعله بياننا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه في الجهة كان بياننا غير اعلى معني ان الحكم لا بدله من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بياننا معنى التغيير كذا في اشارات الاسرار * ولا يبي حنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم يقبضها رجوع عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبياننا انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا طرأ الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الاو للمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فتأكد انه اقر بالقبض ثم رجع عنه * يوضحه اقراره بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للبايع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل واذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط * وذكر القاضي الامام رحمه الله في الامرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تتأخر الابعارض به ترض على البيع او يقارنه من تأجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا تتأخر الابعارض نحو شرط الخيار فصير المقر ببيان ما تأخر عنه المطالبة وهو قوله لم يقبضها مديا امرارضا يرفع موجب العقد بمداينته ورجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى الاجل في الثمن واذا لم يصدق وبقي مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض * بخلاف ما اذا قل فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم يقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما يتأخر بانكار الآخر

او كذبه في الجهة
وادعى المال وقال ان
صدقه في الجهة صدق
وان فصل لانه اذا
صدقه فيها ثبت البيع
فيقبل قول المشتري
انه لم يقبض وعلى
المدعي البينة وان كذبه
فيها صدق اذا وصل
لان هذا بيان مقير من
قبل ان الاصل في البيع
وجوب المطالبة بالثمن
وقد يجب الثمن غير
مطالب به بان يكون
المبيع غير مقبوض
فصار قوله غير اني لم
اقبضها غير للاصل
ولما كان كون المبيع
غير مقبوض احد
محتمل له لا من الوارض
كان بياننا غير افسح
موصولا ولا يبي حنيفة
رضي الله عنه ان هذا
رجوع وليس ببيان
لان وجوب الثمن
مقابلا ببيع لا يعرف
اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا
ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية *
ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقفة فانه يصدق اذا وصل لان الغصب
كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقفة موجه ضمان المغصوب فكان قوله
الا انها ستوقفة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لا رجوعا
عما اقر وكان بمنزلة قوله الامانة * وكذلك قوله لفلان على الف درهم ودبعة مصدق اذا
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لالعين وكلمة على كلمة تناولهما جميعا
بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما
اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه
الالفة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب وجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع
لا يغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغييره فلا يكون انتزاع بدعوى العارض
انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله (والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصرح) يعني
لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم يقبضها رجوعا لا بيانا فيبطل
* فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بأخر كلامه انه
لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابله كالضرورة اذا حج بنية النفل يكون منفلا لا مفترضا
لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه * قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا
في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع
فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النفل ثم حج في سنة اخرى بمطلق
النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار
الصرح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض
فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان
منع من النقاط اثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها
وابطالها قوله (وعلى هذا الاصل) اي على الاستثناء بنيت مسألة ايداع الصبي * وهو
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا
اودع مالا سوى العبد والامة صبيا ماعلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله * فان هالك بغير صنعه لا ضمان عليه
بالاجاع وان قصر في الحفظ * وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها
فهو ضامن بالاجاع * وان كان الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجاع * وان كان
الصبي غير ماعل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء
فان محمد ارجحه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل * وذكر القاضي الامام
فخر الدين وصدر الاسلام والامام الترمذاني في شروح الجامع الصغير والامام السبكي

والثابت بالدلالة مثله
اذا ثبت بالصرح فاذا
رجع لم يصح وهذا
فصل يطول شرحه
وعلى هذا الاصل
ايداع الصبي الذي
يعقل قال ابو يوسف هو
من باب الاستثناء لان
اثبات اليد والتسليم
نومان الاستحفاظ
وغیره فاذا نص على
الايداع كان مستثنى

رحمهم الله في المبسوط ان اخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر
 الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل
 فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابى يوسف والشافعي
 رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع
 نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتملك والتوكيل ونحوها فاذا انص
 على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ
 مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه
 المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير
 الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط * والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور
 عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر لحيته حال مخاطب
 او ثبوت ولايته عليه بل باستثناء يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به
 الا الاستحفاظ ثم لم يعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط وبصير كالعدم ايضا وبعد ما عدم
 كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على
 المال لم يوجد اصلا وانه اقام على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه
 كان بعد ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كالواستهلكه قبل
 الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن * ولا يقال لما
 مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كالوا قرب الشحم الى الهرة
 وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك وبلغوا به * لانا نقول الاختلاف في
 صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا
 ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلفو ولا يصح بالبلوغ والاجازة * وقال ابو حنيفة
 ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعنى قوله احفظ
 ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول
 فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لا في الافعال ولا لفظ
 ههنا يستثنى منه شيء على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لأعام لان العموم لا يجري
 في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه * ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه
 استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستثناء من المجانسة
 كذا قيل * وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل
 اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء لغير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك
 عدم مجانسة كما ترى * فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل
 التسليط يعنى لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا بعمل بطريق المعارضة * فلا بد
 من تصحيحه شرعا لمعارضه اي من تصحيح قوله او دعيتك هذا الشيء فاحفظه لتعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم
 تصرف على نفسه فلا
 يبطل لعدم الولاية بل
 لا يثبت الا الاستحفاظ
 ثم لا ينفذ الاستحفاظ
 لعدم الولاية فيصير
 كالعدم وقال ابو
 حنيفة ومحمد رحمهما
 الله ليس هذا من باب
 الاستثناء لان التسليط
 فعل يوجد من المسلط
 فلا يصح استثناء
 ما وراء الاستحفاظ
 منه والفعل مطلق لا
 عام والمستثنى من
 خلاف جنسه فيصير
 ذلك من باب المعارضة
 فلا بد من تصحيحه
 شرعا لمعارضه ولم
 يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي * ويحتمل ان يكون الواو في قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان * وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وفي تفسير التسليط نوعان من الكلام * احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما مكنته من ذلك مع علمه بحاله يصير كالاذن له بالاتلاف ويقول احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كقدم الشكير بين يدي الحمار وقوله له لا تأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عاداتهم * وهذا بخلاف الدواب فان من عاداتهم اتلاف الدواب ركوبا فثبت التسليط في الدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا من استهلاكه بالغا كان المودع اوصيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسليط وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد * قلنا * بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن يده حقيقة تفرغت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد في اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كملك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا * بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الادعى فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله * ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقى على اصل الحرية فلا يتناوله الايداع والتسليط ثبت باعتباره * بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله

وصار هذا مثل قول
الشافعي رحمه الله
في الاستثناء

وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لاخر بعث منك بالف هذا العبد الانصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه ﴿ ١٤٥ ﴾ يقع على النصف بنحو سائمة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما

دخل في المبيع لافي
الثن فيصير المبيع نصفاً
فيبقى كل اثنين وقوله
على ان لي نصفه شرط
معارض لصدر
الكلام فيكون
موجبه ان يعارض
هذا الايجاب الاول
فيصير العقد واقعا
للبايع والمشتري
فيصير بايعاً من نفسه
ومن المشتري والبيع
من نفسه صحيح بحكمه
اذا افاد وفي الدخول
قاعدة حكم التقسيم
فيصير داخلهم خارجاً
ليخرج بقسطه من
الثن مثل من اشترى
عبدين بالف درهم
احدهما ملك المشتري
ان اثنان يتقسم عليهما
الاثري ان شراء مال
المضاربة يصح
بمباشرة رب المال
وعلى هذا الاصل
رجل وكل وكيل
بالخصومة على ان لا
يقر عليه او غير جائز
الاقرار بطل هذا
الشرط عند ابي يوسف
لان على قوله الاقرار
يصير مملوكاً للوكيل

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا خلفه ضمان يرجع
على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسلف في التضمين لرضاه به ولا يثبت لاحد حق
الرجوع عليه * ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع
على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذلك استعمال للصبي بالامر الاتري انه لو كان عبداً صار
عاصياً بالاستعمال بامرهم وهذا تسليط له بنزلة قوله اجتثك ان تأكل هذا الطعام ان شئت
ولو قال ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا
مثله كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلاً مالا فأتلفه صبيه ضمن والايذاء
عنده ايداع عنده من يدخل في عياله * قلنا * لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى
من يدخل في عياله ايضاً كما يكون من رب الوديعة ايداعاً اياه ومن يدخل في عياله فيصير
الصبي على هذا مودعاً باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله (وعلى هذا الاصل) وهو
ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف * وانما دخل
اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لافي اثنين وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود
في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع
بالاهم فكان هو المقصود فيصرف الضمير والاستثناء اليه لاني الالف والكلام المقيد بالاستثناء
عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعث نصفه بالف درهم * وقوله على ان لي نصفه شرط
معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل
هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضاً لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على
خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب
وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيداً وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى
والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بايعاً بالخصومة ابتداءً وانه
لا يجوز لصار قبول العقد في غير المبيع شرطاً لان عقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد
به البيع ايضاً ولا يمكن التقسيم فعرفا ان في الدخول قاعدة فوجب القول به كافي مسئله شراء
مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشاراً الى
ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط
معارض لان عمل كلفة على يخالف عمل ان وقدينا ذلك في مسئله التعليق بالشرط الاتري
انه لو قال بعثك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الاستثناء
بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة * والمسئلة على وجوه * احدها ان يوكله بالخصومة من
غير تعرض لشيء آخر فيصير وكيلاً بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضاً عند ابي يوسف رحمه الله وقدم بيانه في باب
احكام الحقيقة والمجاز * والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر
عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافاً لمحمد رحمهما الله كذا ذكر الشيخ في شرح

لقيامه مقام الموكل لانه (كشف) من الخصومة (١٩) حتى لا يخلص (ثالث) بمجلس الخصومة فيصير ثابتاً
بالوكالة حكماً لا مقصوداً فلا يصح استثنائه ولا ابطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كذا كرهنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
 رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك
 ما كان الموكل مال كاله لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء
 وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما
 للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان
 لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليكن جعل الكلام
 بعد الاستثناء تكملا بالباقي فاذا ثبت حكمه او تبعا لا يصح استثناءه كما لو وكاه بالبيع على ان
 لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان
 في البيع لا يجوز لانه تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد
 العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت
 الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر
 عمله على ما يتناول اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم * الابتض الوكالة اى لا يملك ابطال
 اقراره عليه الا بان يقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها * وقال
 محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز والخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
 استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البيينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد
 مخاصمته فكان له ان لا يقبل * وجواز الاستثناء وجهان * احدهما ان الخصومة تناول
 الاقرار عملا بمجازها لان الخصومة لما كانت مجبورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
 بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يقن بانه مملوك
 للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لايملك الانكار شرعا وتوكيله بما لايملك
 لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما
 نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة تصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل
 فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار * ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية
 بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عنده عرفته المدعى محقا
 وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة
 التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقيد الاطلاق
 تغيره بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا غيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا
 الا ان يزل الوكيل عن الوكالة فينشد يسقط الاقرار بطلان الوكالة * وقوله اصلا لدفع
 وهم من توهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كن وكل
 رجلا يبيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال
 لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة
 فلم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار * والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الابتض الوكالة وقال
 محمد رحمه الله استثناءه
 جائز وللخصم ان لا
 يقبل هذا الوكيل
 لان الخصومة تناولت
 الاقرار عملا بمجازها
 على ما عرف وانقلب
 المجاز هنا بدلالة
 الديانة حقيقة
 وصارت الحقيقة
 كالمجاز فاذا استثنى
 الاقرار وقيد التوكيل
 كان بيانا غيرا فصح
 موصولا وعلى هذا
 يجب ان لا يصح
 مفصولا الا ان يعزله
 اصلا لانه عمل بحقيقة
 اللغة فصح فلم يكن
 استثناء في الحقيقة
 وعلى هذا يصح
 مفصولا وهو اختيار
 الخصاص واختلف
 في استثناء الانكار
 والاصح انه على هذا
 الاختلاف على
 الطريق الاول لمحمد
 رحمه الله

الضرورة ﴾ قال
 الشيخ الامام رضى
 الله عنه وهذا نوع من
 البيان يقع بمالم يوضع
 له وهذا على اربعة
 اوجه نوع منه ماهو
 في حكم المنطوق ونوع
 منه ما ثبت بدلالة
 حال المتكلم ونوع منه
 ما ثبت ضرورة
 الدفع ونوع منه ما ثبت
 بضرورة الكلام اما
 النوع الاول فنقول
 الله تعالى وورثه ابواه
 فلامه الثلث صدر
 الكلام اوجب
 الشركة ثم تخصيص
 الام بالثلاث دل على
 ان الاب يستحق الباقي
 فصار بياناً لقدر نصيبه
 بصدر الكلام لا بمحض
 السكوت ونظير ذلك
 قول علامنا رحمه الله
 في المضاربة ان بيان
 نصيب المضارب
 والسكوت عن نصيب
 رب المال صحيح
 للاستغناء عن البيان
 وبيان نصيب رب
 المال والسكوت عن
 نصيب المضارب
 صحيح استحساناً على انه
 بيان بالشركة الثابتة
 بصدر الكلام

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذا الاقرار مسالمة وليس بخصوصية فهو بقوله غير جائز
 الاقرار تبين ان مراده حقيقة المغوية وهى الخصومة لا مطلق الجواب الذى هو مجاز
 بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعاً من النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند
 النصيب عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح
 موصولاً ومفصلاً * والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه * وقد اختلف
 فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال
 حقيقة ومجازه فان حقيقة المنازعة وهى تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل
 الاقرار والانكار فاستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعاً فيطل * وقال بعضهم هو على
 الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار
 جميعاً صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد
 للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لعمد * ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثانى
 لانه ليس عملاً بالحقيقة بوجه * وذكر في المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار
 على صح عند محمد خلافاً لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان
 المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه وهو يرد والهالك بعد صحة الانكار
 ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناءه الانكار كما يصح
 استثناء الاقرار * والشرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا
 لا يصح هذا التوكيل اصلاً وحكى عن القاضي الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح وبصير
 الوكيل وكيلاً بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البيعة * والخامس ان يوكله بالخصومة
 جائز الاقرار عليه بصير وكيلاً بالخصومة والاقرار جميعاً عندنا خلافاً للشافعى رحمه الله * ثم
 التوكيل بالاقرار صحيح ولا بصير الموكل مقر عندنا اليه اشار محمد في باب الوكالة بالصلح * وحكى
 عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول
 لوكيل وكلتك ان تخاصم وتذب على فاذا رأيت مذمة تلحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار
 فافر على فاقى قد اجزت لك كذا فى المعنى والله اعلم

﴿ باب بيان الضرورة ﴾

اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سيده * بمالم يوضع له
 وهو السكوت * نوع منه ماهو في حكم المنطوق اى النطق يدل على حكم المسكوت
 فكان بمنزلة المنطوق * وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اى بدلالة حال الساكت
 المشاهد وكأنه لما جعل سكوتة بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلماً * ضرورة الدفع اى دفع الغرور
 * كان بياناً بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت
 عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى * فان لم يكن له ولد وورثه ابواه * بصير
 نصيب الاب كالتصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولا يه ما بقى
 قوله (ونظير ذلك) اى مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز
العقد قايما واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه
خاصة وقد حصل * ولوين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا
المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس
لا يجوز لانه لم يبين ماهو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه
وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي
للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط
بعض الربح لعامل آخر يشمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج
الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط * ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد
شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا في حق
الآخر ان له ما بقي كما بينا في قوله تعالى * وورثه ابواه فلامه اثلث * فهنا مادفع المال اليه مضاربة
كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام
فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فصح العقد كما اوضح بذلك وهذا
عمل بالنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق قوله (وعلى هذا حكم
المزارعة ايضا) يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك
ثلث الخارج فهو جائز قايما واستحسانا لان من لا يذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان
نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا يعدم استحقاقه
بترك البيان في نصيبه وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم بالآخر بان قال على ان لي ثلثي
الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكره واما الحاجة الى ذكره وتركوها
ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا يذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا * وفي الاستحسان
الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي للآخر فكان صاحب
البذر قال على ان لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط قوله (واما النوع الثاني) وهو
السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فثل سكوت صاحب الشرع عند امره بعبائه من قول
او فعل عن التغيير * يدل خبره بتدأ محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات
ومعاملات كان الناس يتعالمون بها فيما بينهم وما كل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه
وسلم ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
في قوله عن ذكره * يأمرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر * فكان سكوته بيانا ان ما قرهم عليه داخل
في المعروف خارج عن المنكر * وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على
الانكار فلا يخلو امانا ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم
المزارعة ايضا وعلى
هذا اذا اوصى رجل
لفلان وفلان بالف
لفلان منها اربع مائة
كان بيانا ان السمتانة
للباقي وكذلك اذا
اوصى لهما ثلث ماله
على ان لفلان منه كذا
واما النوع الثاني فثل
السكوت من صاحب
الشرع صلى الله عليه
وسلم عند امره بعبائه
عن التغيير يدل على
الحقيقة عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقادا باحتها او لا يكون كذلك * فان كان الاول
كسكوته عند رؤيته كافر امشى الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على
كون النهي منسوخا بالاتفاق * وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره
دل على الجواز ونفى الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان
تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان اسكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه
عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه
انكر عليه مرة فلم يجمع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فله يعاود وقره على ما كان عليه
واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ * وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك
لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة
عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام * السأكت عن الحق شيطان
اخرس * وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او
النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف الحال * وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم
فاستدلان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك الفعل او القول حرام
بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما لعدم التحريم او
النسخ * وكذا اذا بلغه التحريم ولم يتزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام
يجب تجديدا لانكار دفعا لتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنياسهم
لانهم غير متبعين له ولا معتقدين بتحريم ذلك فلا توهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام
عن الانكار عليهم قوله (ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان
رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لان عطفه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي
عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو
سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف اذ لا بد في
العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت
النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار
سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول
بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب
لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فمكرر
صاحب الشرح الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة * المفروور من يظا امرأة معتمدا على ملك يمين
او نكاح على ظن انها حرة فلند منه ثم تستحق * وولده هذا حر بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن فسيط
قال ابق امة فانت بعض القبائل فانت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة
فنترت وابطها ثم جاء مولاه فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها المولاها وقضى على ابي

ويدل في موضع
الحاجة الى البيان
على البيان مثل
سكوت الصحابة
رضوان الله عليهم
عن تقويم منفعة
البدن في ولد المفروود

الاولاد ان يفدى اولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية أى الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان الحيوان ليس بمضمون بالمثل في الشرع وهكذا روى عن علي رضي الله عنه في فضل الثراء ما كان ذلك بمحض رامة الصحابة رضي الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم * ثم انهم حكموا برد الجارية على مولاهو ليكون الولد حراً بألقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدل ولد المفرو ووجوبها للمستحق على المفرو فيكون سكوتهم دليلاً على ان المنافع لا تنضم بالانلاف المجرى من العقود من شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالباً بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عالم يسموا فيه نصاً فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة رحمه الله * وما شبه ذلك أى وما شبه تقويم منفعة بدون الولد من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسائها فانهم لم يسمكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بياناً انها ليست بمنفعة * او ما شبه ذلك من سكوتهم في تقدير الخيض عافوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان * وتوجب ذلك أى توجب كونه بياناً وهو الحياء الصغير راجع الى الحال وتذكيره باضمار تذكير الخبر اى تلك الحال هي الحياء على ما اشارت اليه عابشة رضي الله عنها في قولها * ان البكر لتسبحي يا رسول الله * فجعل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الاجازة التي يكون فيها اظهار الرغبة في الرجال وكذلك التكول أى ومثل سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجده اليمين عليه من نكل القرن اذا تأخر عن محاربة صاحبه * جعل بياناً أى اقراراً بوجوب المدعى عليه عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لحال في الناكل * وهو اى تلك الحال امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عليه السلام * واليمين على من انكر * فلا يكون امتناعه عن اداها بعد الوجوب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع في امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذا لمسلم لا يمنع من اداء الواجب الا امر اعظم منه على ما يدل عليه حاله فيكون اقراراً بهذه الدلالة * الا ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعله اقراراً لان الامتناع كيدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعلا بظاهر قوله تعالى * ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم * وانما وجبت عليه اليمين لمعنى في غيرها وهو رعاية حق المدعى لا لذاتها وبحصل ذلك المعنى ببدل ما ادعى له فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا الاقرار والامتناع عن اداء الواجب اذا الوجوب منتف على تقدير البذل احترازاً عن نسبته الى الكذب * كان تنبيهاً لابقين لحال فيه معنى كان تخصيصه الاكبر وسكوته من دعوة الآخرين تنبيهاً لباقيين بدلالة حال فيه وهي ان الاقرار بنسب ودهومته واجب وان نفي نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضاً فاذا سكنت عن بيان نسب الآخرين بعد ما وجب عليه الاقرار بثبوت لو كانا منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيحصل ذلك كانه صريح بالنفي * ولا يقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الاكبر فينبغي ان يثبت نسب الآخرين

وما اشبه ذلك
وسكوت البكر في
النكاح يجعل بياناً
لحالتها التي توجب
ذلك وهو الحياء
والتكول جعل بياناً
لحال في الناكل وهو
امتناعه عن اداء ما
لزمه مع القدرة عليه
وهو اليمين وقلنا
في امة ولدت ثلثة
اولاد في خطون مختلفة
انه اذا ادعى اكبرهم
كان نفي الباقي بحال
منه وهو لزوم
الاقرار لو كانوا منه

بالسكوت لانهما ولدا ام ولد * لاننا نقول انما ثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يقارنه
نقى وههنا قد دل السكوت على النفي بدلالة حاله كاذ كرنا فلا يثبت به النسب قوله
(واما الثالث) وهو السكوت الذي جعل بانه ضرورة دفع الغرور فمثل المولى اذا رأى عبده
يبيع ويشترى فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا * وقال الشافعي
رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون
لفرط الغلظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحمول لا يكون
حجة كمن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه
ان هذا التصرف الذي يشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ملكه لا ينفذ
هذا التصرف فكيف يصير ما ذونا في سائر التصرفات فالحاجة الى رضاء مسقط لحق المولى
من مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن رأى آخر ي تلف ماله فسكت لا يسقط الضمان
بسكوته * وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لزوج
الرضاء فيه وهو انما عند تزويج المولى كلامين لا ونم والحياء يحول بينهما وبين نعم
لما بينا ولا يحول بينهما وبين لا فمكان سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياء بينهما وبين
ذلك ولا يوجد مثل لاث ههنا فلا يترجح جانب الرضاء وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب
فانه لاحق للشفيع قبل الطلب وانما ان يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا
حق المولى في مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضاء المسقط لحقه * ونحن نقول لو لم يكن
سكوت المولى عن النهي اذنا له في التجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام * وقوله عليه السلام * من غشنا فليس منا * وذلك
لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا لحقه ديون
ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل
يعتق او لا يعتق فيكون آتو حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا
لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذنه في التجارة * والسكوت محتمل
كما قال ولكن دال العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر
النهي اذ رآه يتصرف ويؤذبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر
والغرور فهذا الدليل رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري * والدليل عليه انه
بعدما اذنه في اهل سوقه او حجر عليه في بيته لم يصح حجره لدفع الضرر والغرور فلما
سقط اعتبار حجره نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضاء من سكوته لدفع
الضرر عن الناس كان اولى * وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان في هذا
التصرف ازالة ملك المولى عما يبيعه وفي ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته
وليس في ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه
ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذي يعاملونه وكذا لا يثبت الرضاء بالسكوت اذا رأى

واما الثالث فمثل
المولى يسكت حين
يرى عبده يبيع
ويشترى فمحمل اذنا
دفع الغرور عن الناس

على مائة ودينار او
مائة ودرهم ان العطف
يجعل بيانا للاول
ويجعل من جنس
المعطوف وكذلك
فلان على مائة وقفيز
حنطه وقال الشافعي
رجح الله القول قوله
في المائة لانها جملة فاليه
بيانها والعطف لا يصلح
بياناً لانه لم يوضع له
كما اذا قال مائة وثوب
وشاة ومائة وعبد
ووجه قولنا ان هذا
يجعل بياناً عادة ودلالة
اما العادة فلان حذف
المعطوف عليه في
العدد متعارف
ضرورية كثرة العدد
وطول الكلام يقول
الرجل بعث منك
هذا بمائة وعشرة
دراهم وبمائة
وعشرين درهماً وبمائة
ودرهم ودرهمين على
السواء وليس كذلك
حكم ما هو غير مقدر
لانه لا يثبت دينا في
الذمة ثبوت الاول
واما الدلالة فلان
المعطوف مع

المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالضاف مع المضاف والمضاف اليه للتعريف (في البيع)

في البيع مفسرهما باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها
مفسرهما في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك * وليس كذلك اى كعطف
الدراهم على المائة عطف مالم يس بمقدر مثل الثوب والشاة عليهما فان عطفه ليس بمفسرهما
لان مالم يس بمقدر لا يثبت ديننا في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة
الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي يثبت ديننا في الذمة حالا
ومؤجلا لانه لما ثبت ديننا في الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه
كثرة الاستعمال لانه لم يلزم بموجب ديننا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو
البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة
في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذالم يوجد بقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها
اليه * وحاصله ان جواز الحذف ودلالة العطف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد
في المقدر دون غيره * واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
كالضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشترأكما في الخبر والشرط اذا كان
المعطوف ناقصا حقيقة او تقدير اعلى مامر بانه ولهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد
رسول الله بالجر لخصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف
الاسم على الفعل وكذا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك
دار فلان وعبد فلان معرفا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف
عليه اى يرفع ابهامه باعتبار انهما كشيء واحد * وقوله فاذا صلح العطف اى المعطوف
للتعريف * صلح الحذف في المضاف اليه معناه صلح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه
بدلالة العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اى على مائة
درهم ودرهم * والعطف اى المعطوف اذا كان من القدرات صلح للتعريف يعني صلاحية
المعطوف للتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف
من القدرات التي تثبت ديننا في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فان موجه الزوم
في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لا يثبت ديننا في الذمة الا في السلم
* والفرس مائة لا يثبت ديننا في المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسير المائة
لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتنا صحيحا ليس ومالم يس بمقدر كذلك فلهذا
لا يصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف * وتبين بما ذكرنا انالم يجعل المعطوف تفسيراً للمائة
حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسيره وتميز للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر الخصم ان
من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك * وذكر في الاسرار في تقرير هذه
المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك جاء زيد
وعمر وهذه طالق وهذه التفسير للمجمل يجري مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود عليه
توقفه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضي

فاذا صلح العطف
للتعريف صلح الحذف
في المضاف اليه
بدلالة العطف
والعطف اذا كان من
المقدرات صلح
للتعريف فيجعل دليلا
على المضاف اليه واذالم
يكن مقدرا مثل الثوب
والفرس لم يصلح
للتعريف فلم يصلح دليلا
على المحذوف وانفقوا
في قول الرجل لفلان
على احدى وعشرون
درهما ان ذلك كله
دراهم لان العشرون
مع الاحاد معدود
بجهول فصيح التعريف
بالدرهم وكذلك اذا
قال احدى وعشرون
شاة او ثوبا واجمعوا
في قوله لفلان على مائة
وثلاثة دراهم فصاعدا
ان المائة من الدراهم
لان الجملتين جعيا
اضيفتا الى الدراهم
فصار بيانها وكذلك اذا
قال مائة وثلاثة
ثواب وثلاثة شياه

وقد قال ابوبوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والله اعلم بالصواب **باب بيان التبديل وهو النسخ** قال الشيخ الامام الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شئ فيتحلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تحلفه شيئا فشيئا

الشركة فيما هو خبر كالأخر التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخره او جعل العدد بنفسه مفسرا سواء في انه يصير عددا مفسرا فاما اذا قال لفلان على مائة وثوب فقولاه وثوب ليس بمفسر لان الثياب مختلفة القدر والجنس كقولاه مائة لانه اقل جهالة فلم يلحق بما وضع تفسير او خبرا عن الجملة بل صكان هذا الى القياس اقرب والمسئلة الاولى الى التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الرادى التفسير فيها * لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم فان قوله على مائة جملة ظرفية وقوله وثلاثة جملة اخرى ظرفية ناقصة عطفت على الاولى وقد اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار لفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين الى البيان قوله (وقد قال ابوبوسف) روى ابن سماعة عن ابى يوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشيء والقول في بيان جنسها قول المقر لانا انما جعلنا المعطوف تفسيراً للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كذا كرنا * فكل جملة اى كل مال مجتمع يحتمل القسمة اى قسمة الجمع وهى ان يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الخبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهى محتملة للاتحاد لان قسمة القاضى جبر الاتقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيراً للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار * فلذلك اى فلاحتمال الاتحاد جعل قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه بما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجموع بالمعطوف فيه مفسرا كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في اصول الفقه والمبسوط * وهذا الفرق مشكل فان عنده يقسم الرقيق قسمة جمع وهى ان يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى كالثياب والغنم فينبغى ان يساوى العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف * واجيب بان قولهما فى الرقيق انها تحتمل القسمة مأول بما اذا اتفق رأى المتفاسمين على القسمة فيقسم القاضى بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون تبعا كذا ذكر فى بعض الشروح منقولاً عن شرح الجامع الصغير الحسامي ولكنه مخالف للروايات الظاهرة فى المبسوط والهداية وغيرهما اذا لمذكور فيها ان الرقيق اذا كانوا جنسا واحدا تقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وان ابى البعض * واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابوبوسف موافقا لابي حنيفة رحمه الله فى ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع * ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما للاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هى على الخلاف فلا يثبت بمثلها الاتحاد والله اعلم

باب بيان التبديل وهو النسخ

تكلم الاصوليون فى معنى النسخ لغة فقول معنى الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ورفعه ونسخ الريح الانار اذا احتجتها ونسخ الشيب الشباب اى اعدمه واليه اشار الشيخ فى الكتاب بقوله ومعنى التبديل ان يزول شئ فيتحلفه غيره الى آخره * وقيل معنى النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه فى نفسه يقال نسخت النخل العسل اذا نقلته من خلية

الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لا تنقلها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في احاد الكتاين في الآخر * ثم قيل هي مشترك بين المعنيين لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق هو الحقيقة * وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الآخر لانه لم يستعمل الا في المعنيين وليس حقيقة في النقل لان في قوله نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الآخر تفاديا عن كثرة المجاز * وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجاز فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير منزال ولا مشابه فتعين ان يكون مستعارا من النقل لمشابهة اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا في الآخر دفعا للاشتراك * والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصور * وذكر في الميزان انه اسم عربي عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان الاستعمال عربيا فيكون الاسم منقولاً كاسم الصلوة للافعال المعهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم لغوي يكون اسما منقولاً لاسما شرعيا فكذا هذا * وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى لغويا وهو الازالة من وجهه على ما يذكر * واختلفوا في معناه شريعة ايضا اي في حده فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه * وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغير ذلك مما يجوز النسخ به * وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بهامع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة هامة مستمرة * وقيد بالخطاب المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من راء الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب * وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم مؤقت نحو قوله تعالى * ثم اتوا الصيام الى الليل * وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض الاول كما لو ورد عند غروب الشمس * كلوا واشربوا * فانه لا يكون نسخا للاول لانا لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الاول مستمر ابل كان منتهيا بالغروب * وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب المتصل بالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لانسخا * وقيل هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما زيد لفظ المثل لان صاحب هذا الحديقول بتحقيق الرفع في الحكم يمنع لان المرفوع اما حكم ثابت او مالا يثبت له والثابت لا يمكن رفعه ومالا يثبت له لا حاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لارتفاع عينه او بيان مدة الحكم * وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول * وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورد وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريقات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل النسخ والطريق المعروف له لان نفسه غير مطردة لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا

القول خطابا ولفظا دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ظهورا انتفاء شرط دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجاع * وغير منعكسة لوجود النسخ بفعل النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام او فعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وجهه لولا لمكان ثابتا * ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لانسلم ان كلام العدل دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا * والثاني بان يقال فعلة عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعلة معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم * ومختار بعض المتأخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيده بالشرعي احترازا عن العقلي فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجاع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت * وبقوله متأخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما على ما بينا * وقيل لا حاجة الى هذا القيد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لان الخطاب المنصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام لعناء بعد ثبوته وتقييده بمدة وشرط ونحو ذلك * وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير او هاما استمراره لولاه بطريق التراخي * ونعني بالحكم المحكوم لا الحكم الذي هو صفة ازيلية لله تعالى * قال ولا يلزم عليه الوقت صريحا لانه ليس في وهما استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد اثبوت * قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل * قلت وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم بالانشاء وما رفع من القرآن بالانشاء مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود لان الانشاء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا لا بد من زيادة تصحيحها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانشاء وهكذا في كل حد وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون مستدلا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها * والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى زيادة قوله (هذا) اي التبديل اصل هذه الكلمة هي النسخ * حتى صارت اي حقيقتها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل

هذا اصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان وجودا يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا باننا محض في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغيير وتبديل

وهو النسخ وجود الخلف الزوال أي زوال المنسوخ وهذا هو معنى الإبطال فإن المبط
لشيء يخلف زواله * وهو أي النسخ في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم
الأول ليس فيه معنى الرفع لأنه كان معلوما عند الله تعالى أنه ينتهي في وقت كذا بالنسخ
فكان النسخ بالنسبة إلى علمه تعالى مينا للمدة لارافعا * إلا أنه الملقه أي لم يبين توقيته
الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان إطلاق الأمر بشيء
يوهمنا بقاء ذلك على التأيد من غير أن نقطع القول به في زمن الوحي * فصار الحاصل
أن معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والإبطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة إلى علم العباد
لكنه بالنسبة إلى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم * قال صاحب الميزان هذا
غير مستقيم لأنه يؤدي إلى القول بعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات
جميعا * وأجيب عنه بأن الحق واحد بالنسبة إلى صاحب الشرع فأما بالنسبة إلى العباد
فمعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة
إلى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارفعوا وإبطالا * لأنه أي المقتول ميت بأجله أي
بانتضاء أجله بلا شبهة عند أهل السنة إذا أجل له سواء كان نص الله تعالى بقوله * فإذا جاء
أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل
في الميت حتف الله لا بفعل القاتل على ما عرف في مسألة المتولدات وفي حق القاتل تبديل
وتغيير أي إبطال وقطع للحياة بالموت لأنه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه
القصاص إن كان عمدا والدية على ما قلناه إن كان خطأ قوله (و النسخ في أحكام الشرع
جائز صحيح) اختلف المسلمون وأهل الكتاب في جواز النسخ فأجازوه عامة المسلمين سوى قوم
لا اعتبار بخلافهم و فرقة النصارى كلها وافترقت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر
في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية إلى جوازه عقلا وسمما وهم الذين
يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة * وذهبت
فرقة أخرى منهم إلى امتناعه عقلا وسمما * وذهبت الفرقة الثالثة إلى جوازه عقلا
وامتناعه سمما * وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة أخرى فقال وزعت فرقة أخرى من
اليهود أنه يجوز نسخ الشيء بما هو أشد منه وأثقل على جهة العقوبة للمكلفين إذا كانوا
لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة
دون الجميع * وقد أنكر بعض المسلمين النسخ مثل أبي مسلم عمرو بن بحر الأصبهاني فإنه
لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وأنكر وقوعه في القرآن والمراد بعض من انتحل الإسلام
وزعم أنه مسلم لأنه يكون مسلما على الحقيقة فإن انكار النسخ مع صحة عقد الإسلام لا يتصور
فتبين به أن قوله وقد أنكر بعض المسلمين النسخ لا ينافي قوله النسخ جائز عند المسلمين أجمع
وذكر في القواطع أن الأصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من
المسلمين ونسبوه إلى أبي مسلم محمد بن بحر الأصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وإن كان يعد

والنسخ في أحكام
الشرع جائز صحيح عند
المسلمين أجمع وقالت
اليهود لعنهم الله بفساده
وهم في ذلك فريقان
قال أحدهما إنه باطل
عقلا وقال بعضهم هو
باطل سمما وتوقيفا
وقد أنكر بعض
المسلمين النسخ كنه
لا يتصور هذا القول
من مسلم مع صحة عقد
الإسلام أما من رده
توقيفا فقد احتج أن
موسى صلوات الله
عليه قال لقومه تسكوا
بالسبت ما دامت
السموات والأرض
وأن ذلك مكتوب
في التوراة وأنه بلغهم
بما هو طريق العلم عن
موسى صلوات الله
عليه أن لا نسخ
لشريعته واحتج
أصحاب القول الآخر
أن الأمر يدل على
حسن المأمور به
والنهي عن الشيء
يدل على قبحه

من المعتزلة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه
ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التبرص حول اعلى المتوفى
عنها وجهها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثني والوصية
لوالدين والاقربين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى * فان لم يعترف كان مكابرة
واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه * وان قال قد كان كذلك ولكن لاسميه نسخا كان
هذا نعتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع ما قبلنا بشريعا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا
يقوله مسلم * اما من رده توقيفا اى نصلا عقلا فقد احتج بما روى عن موسى صلوات الله
عليه انه قال تمسكوا بالسبب اى بالعبادة في السبب والقيام بامرها مادامت السموات
والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم * وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب
للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا
بشريعتي مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين * قالوا واذ اثبت ذلك من
قوله عندنا لم يحزلنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لاني
بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق
طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبب
ولا يجوز ان يأتي بمعجزة تدل على صدقه * واما من انكره وردة عقلا فقد احتج بوجوده
من الشبه * احدها وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالشئ يدل على حسن المأمور به
والنهى عن الشئ يدل على قبح المنهى عنه * والنسخ يدل على ضده اى نسخ كل واحد
من الامر والنهى يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهى فان نسخ الامر يكون بالنهى ونسخ
النهى بالامر او بالاباحة فيقتضى ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبحه
كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشئ الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز
النسخ مؤديا الى القول بجواز البداء على الله عز وجل وذلك كفر لان البداء ينشأ من الجهل
بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدالهم الامر الفلاني اذا ظهر
بعد خفائه وقوله تعالى * وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون * وبدالهم سيأت ما كسبوا * اى
ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه
على زعمكم اما ان يكون دالا على التأييد او التأييد وعلى التقديرين يمنع قبول الخطاب
النسخ * اما اذا كان موقفا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء
ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك * وان كان دالا على التأييد فكذلك اذلو
قبل النسخ مع التأييد يلزم انتاقص بالاخبار بانه مؤيد وغير مؤيد * ويؤدي ايضا الى نفي
الوثوق بتأييد حكم بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله ووعد
ولا بشئ من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة والتجاء قول الباطنية اليها *

والنسخ يدل على
ضده ففي ذلك
ما يوجب البداء
والجهل بعواقب
الامور ودليلنا على
جوازه ووجوده
سمعا وتوقيفا ان احدا
لم ينكر استحلال
الاخوات في شريعة
آدم صلوات الله
عليه واستحلال الجزء
لا آدم صلوات الله
عليه وهي حواء التي
خلقت منه وان ذلك
نسخ بغيره

ويؤدي ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به * والثالث انه لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده او بعده وجوده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممنوع وارتفاعه مع وجوده اجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال * ومن انكر جوازه ووقوعه من اتحل الاسلام تمسك بان النسخ ابطال وهو يناقض الكتاب لقوله تعالى * لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه * فلا يجوز واذا لم يجوز في الكتاب لم يجوز في السنة لعدم القائل بالفصل ولما قلنا الابطال كالكتاب * ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل انتناسل وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بينه * وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بعض منه بالنكاح نحو ابنته * وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام وانه جمع بين الاختين فقد ذكر في التوراة انه خطب الصغرى فقال ابوهما ليس من سنة بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التوراة * وكذا العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت مختص بشريعته ثم انتسخ تلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام * وكذا ترك الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليهما السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل متبين بما ذكرنا انه لا وجه الى انكاره * ولكنهم يقولون على الاول لانسلم ان آدم امر بتزويج بناته اللاتي كن في زمانه وحينئذ تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر من بعده حتى يكون تحريمه عليهم نسخا * ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريمه ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار باليالي لا تكون نسخا لايحباب الصوم الى الليل * وعلى الثاني لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حق حواء خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنته ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل منها بوفاته كأنهاء الصوم بالليل * وعلى الباقي ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ * واجيب عن الاول بان الاصل في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون

قوم الا بمخصص فلا يثبت والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد * ولا يقال
 لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسألة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني * لانا
 نقول قد ثبت بالنواتر امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنته ولم ينقل تقييد ونخصيص
 فوجب اجراؤه ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل وبمثله
 لا يخرج الدليل القطعي الى الظن على ما مريباته غير مرة * قال الغزالي رحمه الله لو صار
 الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل
 التوحيد والنسب وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس
 لم يتركوا سد في زمان فالاباحة والتحريم ثبنا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان
 رفعها رفع الحكم شرعي فكان نسخا لا محالة * فاما الاعتراض الثاني فلا يحصى عنه ان ثبت
 الاختصاص الذي ذكره كما دل عليه الظاهر قوله (والدليل العقول ان النسخ) كذا
 يعني لو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى
 الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم قبح وبداء فكذا اذا بين امده متراخيا عن زمان
 شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم
 فلا يكون هذا من البداء في شيء * وبيانه اي بيان ان النسخ بيان المدة لبداء انا انما يجوز النسخ
 في حكم يجوز ان يكون موقتا بعدما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعدما شرع
 والعدم احتمالا على السواء * وانما تعرض للاختلاف لان النسخ توقفت بالنسبة الى الماضي
 واعدام بالنسبة الى المستقبل * والامر المطلق في حيوته للايجاب لالبقاء اي الامر الوارد
 في حيوة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا
 بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل بوجهه وهو
 الامر السابق لان الامر لا دلالة له على البقاء لانه لطلب الفعل والابتداء للغيره وكذا
 الوجود ليس بعلّة للبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الامر
 السابق بوجهه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجهه اي
 لم يكن مبطلا له بوجهه لاقصا عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول * الا
 ظاهرا اي الامن حيث الظاهر وهو تقرير بقاءه في او هاما باعتبار الظاهر لولا النسخ * وهو
 الحكمة البالغة بلا شبهة اي بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لامن باب البداء
 لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد اذ الشارع منزّه عن نفع وضرر يعود اليه وقد
 يتبدل المنفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله
 فكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لامن باب البداء * وقوله
 بمنزلة الاحياء متعلق بقوله للايجاب لا لبقاء او بجمع ما تقدم اي احياء الشريعة بالامر
 وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وابتدائه من العدم فان حكم الاحياء الحيوة واثار
 الابدان الوجود لا لبقاء بل البقاء بعدم اسباب الفناء ببقاء هو غير الابدان وكان اوسطا

من الشرائع والدليل
 العقول ان النسخ هو
 بيان مدة الحكم للعباد
 وقد كان ذلك في اعيانهم
 وبيان ذلك انا انما
 نجوز النسخ في حكم
 مطلق عن ذكر الوقت
 يحتمل ان يكون موقتا
 ويحتمل البقاء والعدم
 على السواء لان النسخ
 انما يكون في حيوة
 النبي عليه السلام
 والامر المطلق في
 حيوته للايجاب لا
 للبقاء بل البقاء
 باستصحاب الحال على
 احتمال العدم بدليله
 لان البقاء بدليل
 بوجهه لان الامر
 لم يتناول البقاء لانه
 فلم يكن دليل النسخ
 متعرضا لحكم الدليل
 الاول بوجهه الا ظاهرا
 بل كان بيانا للمدة التي
 هي غيب عنا وهي
 الحكمة البالغة بلا
 شبهة بمنزلة الاحياء
 والابدان ان حكمه
 الحيوة والوجود
 لا البقاء بل البقاء
 لعدم اسباب الفناء

من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك
 ببقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء وما ذكر الشيخ في شرح التقويم بل البقاء بدليل
 آخر أو بعدم ما بعده وهو اسباب الفناء * أو معناه أن البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها
 بسبب إبقاء الله تعالى إياه فإنه إذا أراد إبقائه لم يوجد أسباب الفناء قوله (بإبقاء هو
 غير الإيجاد) لأن الإبقاء إثبات البقاء والإيجاد إثبات الوجود وقد بينا أن البقاء غير الوجود
 حتى صح قولنا وجد ولم يبق فكان الإبقاء غير الإيجاد لو كان من الأفعال العباد إلا أن الغيرية
 لا تجري في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الإبقاء غير الإيجاد توسعا باعتبار
 تغير الأمانة * وهو كالرمي الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا إذا تحققت هذه الآثار منه
 وإن كان القتل غير الجرح والكسر * وله أجل معلوم أي لهذا الوجود مدة معلومة
 عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الأفناء والأمانة بياناً لمدة بقاء الحياة التي
 كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وإن كان غيباً عنا وهذا لا يدل على البسداء والجهل
 بعواقب الأمور ولم يتطرق إليه قبح وهذا أي النسخ مثله أي مثل الأفناء أيضاً فلا يكون بدء
 وجهلاً قوله (هذا حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام) كأنه جواب عما
 يقال يلزم على ما ذكرنا أن لا يكون الأحكام الباقية إلى يومنا هذا مقطوعاً به البناء بقاءها
 على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقاءها عن الدلائل المثبتة لها فقال هذا أي بقاء
 الحكم باستصحاب الحل حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام لاحتمال ورود
 النسخ في كل زمان فابعد وفاته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتاً بدليل يوجبه وهو أن النسخ
 بدون الوحي وقد انسده بابه بوقاته عليه السلام فإنه قد ثبت بالنص القاطع أنه خاتم النبيين وإن
 لأنبي بعده * فصار البقاء يقيناً لا يحتمل الزوال أصلاً بمنزلة وجود نص على بقاءه أبداً
 كالجنة وأهلها * هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله أن النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بدء
 * وذكر الأصوليون وجه آخر في جواز النسخ عقلا وهو أن المخالف لا يخلو ما أن يكون ممن
 لا يعتبر المصالح في أفعال الله تعالى كما هو مذهب الأشعرية وعامة أهل الحديث ويقول له
 أن يفعل ما يشاء كما يشاء بحكم الملكية من غير نظر إلى حكمة ومصلحة أو يكون ممن يعتبر الغرض
 والحكمة في أفعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين * فإن كان الأول فنقول لا يمنع على الله تعالى
 أن يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما أمر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم
 الفطر للقطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلاً وما نعتي بالجواز العقلي إلا ذلك * فينبه
 أنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه بمرض أو غيره جاز أيضاً أن يطلق والمراد
 إلى أن ينسخه غيره وإذا جاز أن لا يوجب شيئاً برهة من الزمان ثم يوجبه جاز أيضاً أن يوجبه
 برهة من الزمان ثم ينسخه * وإن كان الثاني فكذلك إذا لم يمنع أن يعلم الله تعالى استلزام الأمر
 بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة أخرى إذا المصالح
 كما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فتختلف باختلاف الأزمان والأوقات واعتبر هذا

بإبقاء هو غير الإيجاد
 وله أجل معلوم عند
 الله فكان الأفناء
 والأمانة بياناً محضاً
 فهذا مثله هذا حكم
 بقاء المشروع في حياة
 النبي عليه السلام فإذا
 قبض الرسول عليه
 السلام من غير نسخ
 صار البقاء من بعد
 ثابتاً بدليل يوجبه
 فصار بقاء يقيناً لا يحتمل
 النسخ بحال فإذا غاب
 الحي بقيت حيوته
 لعدم الدليل على موته
 فكذلك المشروع
 المطلق في حياة النبي
 عليه السلام

بامر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة وانه في وقت آخر لمصلحة اخرى * يوضحه انه تعالى لونها على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمه التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغناء بالفقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة قلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيوخة فان ذلك كله تصرف الامور على ما توجه الحكمة ويدعو اليه المصلحة وانما العباد وابتلاؤهم وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم * والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون دالا على التأييد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت ولا على التأييد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأييد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد عليه ذلك فاذا وردتين انه كان موقفا وهذا التوقيت يسمى نسخا وعن قولهم اوجاز النسخ امكن قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ما ذكرنا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالناسخ كإزالة الموت لكونه سيما من جهة الخطاب لقطع تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة الخطاب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع ان الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع لينتهض ما ذكرتم من التقسيم * وامادعواهم التوقيت فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقلهم عنه حجة ولهذا لم يحز الايمان بالتوراة التي في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتوراة التي انزلت على موسى عليه السلام وكيف ينقلهم تأييد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعده موسى عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة * ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التوراة اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن يختصر فانهم وافقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبي ذرارهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى لم يبق فيهم من يحفظ التوراة * وزعموا ان الله تعالى انهم عزيزا التوراة بعد خلاصه من اسر يختصر * وقد روى اخبارهم ان عزيزا كتب ذلك في اخر عمره وعند حضور اجله دفعه الى تلميذه ليقرأه على بني اسرائيل فاخذوا التوراة عن ذلك التلميذ ونقول الواحد لا يثبت التواتر * وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف منها فكيف يوثق بما هذا سبيله * والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلث نسخة في ايدي العتابة ونسخة في ايدي السامرة ونسخة في ايدي النصارى وهذه النسخ الثلاث مختلفة متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا واهلها على التفاوت في نسخة السامرة زيادة الف سنة وكثير على ما في نسخة العتابة وفي التوراة التي في النصارى زيادة الف وثلاثة ثمانية سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما قيت ان التوراة التي في ايديهم ليست بموثوق بها وان ما نقلوه من تأييد شريعة موسى وتأيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام * وقبل اول

وامادعواهم التوقيت
فباطل عندنا لانه ثبت
عندنا تحريف كتابهم
فلم يبق حجة

من وضع لهم ذلك ابن الرواندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام * واقرب
قاطع في بطلانه ان احدا من احابار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم
على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي صلى الله عليه
وسلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم * واما قوله تعالى * لا ياتيه الباطل * الآية
فتأويله ان هذا الكتاب لم يقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله والله اعلم

باب بيان محل النسخ

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعه في الظاهر لا بد من ان يكون محله
حكما يحتمل المدة والوقت اى يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على
السواء ليكون النسخ بيا نالده * وذلك اى كونه محتملا لتوقيت يحصل بوصفين اى بعينين
* احدهما ان يكون الحكم الذى ورد عليه النسخ محتملا في نفسه لوجود والعدم اى يحتمل
ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم
شرعيته والنسخ لا يجرى في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى
وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجرى فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك
مناف لما لم يستمر وجوده * والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافى المدة
والوقت اى ما ينافى بيان المدة بالنسخ يعنى لم يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا لوجود والعدم
ما يمنع لحوف النسخ الذى هو بيان مدة المشروعية به * اما الاول وهو الذى لا يحتمل النسخ
باختبار فوات الوصف الاول واليه اشير في قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فيبانه
ان الصانع جل جلاله يجمع اسماءه اى مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم
* وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة التى هى من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء
والامانة التى هى من صفات الفعل عند الاشعية قديم دائم ازلا وابدا فلا يحتمل شئ من اسمائه
وصفاته النسخ بحال اى بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته
غير مشروع بحال اعنى في حال الاكراه وغيرها * الحاصل ان النسخ لا يجرى في واجبات
العقول وانما يجرى في جائزاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضيا كان
او مستقبلا لان تحقق الخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ
فيه يؤدى الى الكذب والخلف فلا يجوز * وقال بعض المعتزلة والاشعية بجوازه في الخبر مطلقا
اذا كان مدلوله متكررا او الاخبار عنه بما كمالوا قال عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد به تسعمائة
او قال لا عذب الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان كذلك كان الناسخ مبينا ان المراد
بعض ذلك المدلول كافي الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهالك الله زيدا
ثم قوله ما اهالك لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا
* ومنهم من فصل بين الماضى والمستقبل فنعه في الماضى وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق
في الماضى لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى

(باب بيان محل النسخ)

محل النسخ حكم يحتمل

بيان المدة والوقت

وذلك بوصفين احدهما

ان يكون في نفسه

محتملا لوجود والعدم

فاذا كان بخلافه لم يحتمل

النسخ والثاني ان لا

يكون ملحقا به ما ينافى

المدة والوقت اما

الاول فيبانه ان الصانع

باسمائه وصفاته قديم

لا يحتمل الزوال

والعدم فلا يحتمل شئ

من اسمائه وصفاته

النسخ بحال

عليه من النصارى * وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اى فوق اليهود فلا يكون لهم مملكة
كله نصارى * ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تأييد في الحقيقة لان المؤمنون
ظاهرون على الكافرين يوم اتيامة لقوله تعالى * والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة فاذا كان متبعوه
ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذى هو محل غلبة المؤمنين
فكانوا غالبين ابدا ضرورة * وهذا من قبيل قول عمر رضى الله عنه * نعم الرجل صهيب لو لم
يخف الله لم يعصه * يعنى لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه
* ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا لانهما من الاخبار لامن الاحكام وامتناع النسخ
فيهما باعتبار ذلك لا بالتأيد * لانا نقول المقصود ايراد الظير للتأيد نصا ولم يوجد في الاحكام
تأيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردتهما * ومن القسم الثانى تأيد الجنة والنار
لان اهلها لما كانوا مؤبدتين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة * والثالث واضح مثل ان يقول
الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشئ عشرين او مائة سنة
فان المنع منه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدى اليه باطل
* قال القاضى الامام زجه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه
مثل قوله تعالى * ولا تقربوهن حتى يباهرن * وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض * لان
المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية باحة الاكل والشرب في الليل وهي
ليست بموقفة بل هي ثابتة على الاطلاق * واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب
الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تأييد او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو اختيار صدر الاسلام ابو اليسر * وذهب ابو بكر الجصاص
والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا
خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب
والتناقض * تسمك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأيد فغاياته ان يكون دالا على
ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم
في بعض الازمان دون البعض كافي الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمنع ذلك لم يمنع
ورود النسخ المعروف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تنبيه ان في العرف
قد يراد بلفظ التأيد المباشرة لا الدوام كقول القائل لازم فلان ابدا وفلان يكرم الضيف
ابدا واجتنب فلانا ابدا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين لمخوق
الناسخ به ان المراد منه المباشرة لا الدوام * ولانه لا خفاء ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يربوا
في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيب على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد
لما سنيين جاز نسخ الآخر ايضا * وتسمك الفريق الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتأيد
اه التوقيت يؤدى الى التناقض والبداء لان معنى التأيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون
دائما غير دائم وصاحب الشرع منزعه عن ذلك فلا يجوز القول بانه كذا لو قيل الصوم

دائم مستمر ابدا * بوضحه ان التأيد بمنزلة التخصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه * والدليل عليه ان التأيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فناء الجنة والنار واهلهما وحل قوله تعالى * خالدين فيها ابدا * على المبالغة ينسب الى الزيف والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام لغة في الصورتين * وقولهم لا يمنع ان يكون المخاطب مزيدا لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية دالة على المراد من غير تأخر عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعاً الامر فكان ورود النسخ عليه من باب البداء ضرورة فلا يجوز * وليس هذا بجرى ان النسخ في اللفظ المتناول للعبان فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اراد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالنسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بنسخ * فان قيل قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخرا وليس ذلك الا بيان انه اراد به البعض بقرينة متأخرة * قلنا * ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما بينا فاما من جعله تخصيصا فقد بني ذلك على ان موجب العام ظني عنده وان التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخرا وقد تقدم الكلام فيه * والفريق الاول لم يسئلوا لزوم البداء والتناقض لان الامر المقيّد بالتأيد مثل قوله صم رمضان ابدا يوجب ان يكون جميع الرضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذا لا يلزم من صم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لو كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم نسخناه قبل مجيئه اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ كانقطاع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأيد مسلطا بشرط عدم النسخ اى افعلوا ابدا ان لم انسخه عنكم كما كان قوله افعل كذا في وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ اى افعل كذا في ذلك الوقت ان لم انسخه عنك * هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأيد او التوقيت قد نصح شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعد فلا يكون فيه كثير فائدة قوله (فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام) * ما لا يحتمل الاوجهما واحدا وهو الوجود * وما يحتمل الوجود والعدم وقد التحق به تأيد نصا * او دلالة او توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيّد بالتأيد او التوقيت يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالايمان بالله تعالى وصفاته * لم يجب يقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة بعد صفة كالشراء يثبت به الملك دون البقاء يعني انه يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب ابقاءه بل بقاؤه بدليل آخر مبقى او بعدم الدليل الزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه

فصار الذي لا يحتمل
النسخ اربعة اقسام
في هذا الباب والذي
هو محل النسخ قسم
واحد وهو حكم
مطلق يحتمل التوقيت
لم يجب يقاؤه بدليل
يوجب البقاء كالشراء
يثبت به الملك دون
البقاء

له في ذمته قوله (فيعدم الحكم) الى آخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البدء والتناقض في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود النسخ لعدم سببه اى سبب بقاءه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك لعدم بوجود النسخ لان يكون النسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة يلزم منه البدء والتناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحياة لعدم بعدم سببها لا بالموت * ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لان يكون الثاني مزيل له فكذا الحكم الاول ينتهي بالنسخ لان يكون النسخ مزيل فلا يكون تناقضا وبداء * او المراد من السبب المعنى الداعى الى شرعيته يعنى انعدم الحكم لعدم المعنى الداعى اليه لا بالنسخ كانهاء شرعية اعطاء المؤلف قلوبهم نصيبا من الزكاة بانتهاه سببه وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين به فان تأليفهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين به كان اعزازا للدين في ذلك الزمان فلما قوى امر الاسلام كان اعطائهم دية في الدين لا اعزازا له فانتهى بانتهاه سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض النسخ للحكم الاول اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شئ واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان جميعا قوله (فان قيل) هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشئ الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة * وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النسخ من ذبح الولد الذي به ثبت الانتساخ كان دليلا على قبحه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في وقت واحد * فاجاب عنه وقال لا نسلم ان الحكم الذي كان ثابتا بالنسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه الله تعالى محقة قار وياه بقوله جل جلاله * قد صدقت الرويا * اى حققت ما امرت به بل نقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحمله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله * وفديناه بذبح عظيم * على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول المكروه المتوجه عليه يقال فديتك نفسي اى قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رمى سهما الى غير فتقدم على الرمي اليه آخر وقبل ذلك السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام * انا ابن الذبيحين * وما ذبحنا حقيقة بل فديا بالقربان ولكن لما كان القران قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما * واذا ثبت ان ذلك كان

فينعدم الحكم لانعدام
سببه لا بالنسخ بعينه
فلا يؤدي الى التضاد
والبدء ولا بصير
الشئ الواحد حسنا
وقبيحا في حالة واحدة
بل في حالتين فان قيل
ان الامر بذبح الولد
في قصة ابراهيم عليه
السلام نسخ فصار
الذبح بعينه حسنا
بالامر وقبيحا بالنسخ
قيل له لم يكن ذلك
نسخا للحكم بل ذلك
الحكم بعينه ثابتا
والنسخ هو انتهاه
الحكم ولم يكن بل كان
ثابتا الا ان المحل الذي
اضيف اليه لم يحمله
الحكم على طريق
الفداء دون النسخ

بطريق الفداء كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك يثبتني على النهي الذي هو ضد الامر ولا تصور لاجتماعهما في شئ واحد في وقت واحد فتبين به ان الحسن واقبح لم يجتمعا في شئ واحد لا تنفاه النهي الموجب لقبح النسخ للامر بل في الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما قلنا قوله (وكان ذلك ابتلاء) كأنه جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذ لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرفة الذبح الى حال المكاشفة * واستقر حكم الامر عند مخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في آخر الحال على ان المبتغي اى المطلوب منه اى من الامر في حق الولد ان يصير قربانا بهذه الجهة وهي نسبة الذبح اليه بان يقال ذبح الله لان يصير قربانا بحقيقة القتل * مكر ما خبر آخر ليصير اى وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لمرة الذبح للام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اى بالفداء الذي حصل دافعا لمرة الذبح اى لشدة * او بالفداء الذي حصل لاجل دفع معرفته * مبتلى خبر آخر له ايضا اى وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهي حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لايه * يا ابت افعلى ما تؤمر * واليه اشار الله تعالى بقوله فلما اسلموا لله للعبين * فتبين انه ليس بنسخ * وقد سمي اى ذبح الشاة فداء في الكتاب اى في كتاب الله تعالى في قوله * وفديناه بذبح عظيم * والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل * ثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بيانا لانتهاء الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذ لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في زمان واحد كما ذكرنا (فان قيل) لان سلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لا يفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهايته كاذب اليه عامة الاصولين وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما اتى به على ما قال تعالى فلما اسلموا لله للعبين * الا ترى انه لما اتمر بذلك القدر سمى الله تعالى محققا للرؤيا * والدليل عليه انه قال * انى ارى في المنام انى اذبحك * وهذا يبيّن عن الاشتغال بمقدمة الذبح لاعتناء الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان ينبغي ان يقول انى ارى في المنام انى ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد * قلنا لا يمكن اثبات امر آخر وهو غير مذكور في القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فداء لما ذكرنا ان الفداء ما يقبل مكروها متوجها على غيره فمضى اقيم حكم الامر في الولد وحصل الايمان لا تكون الشاة قابلة لمكروها متوجها عليه فلا تكون فداء * ولانه انما رأى في المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مأمورا بمقدمته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد * وانما لم يقل ذبحتك لانه يبيّن عن فعل ماض

وكان ذلك ابتلاء
استقر حكم الامر
عند المخاطب وهو
ابراهيم صلوات الله
عليه في آخر الحال
على ان المبتغي منه في
حق الولد ان يصير
قربانا بنسبة حسن
الحكم اليه مكرما
بالفداء الحاصل لمرة
الذبح مبتلا بالصبر
والمجاهدة الى حال
المكاشفة وانما النسخ
بعد استقرار المراد
بالامر لاقبله وقد
سمى فداء في الكتاب
لانسخا ثبت ان
النسخ لم يكن لعدم
ركنه والله اعلم
بالصواب

قدم ووقع الفراغ عنه وما رأى في المنام ذلك وانما رأى مباشرة فعل الذبح فتكون العبارة
عنه اذ يحكى لان مثله ينبي عن الحال * فاما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه باشر فيما وسعه
من اسباب الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة
فعل الذبح من العبد فصاربه ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى * قد صدقت
الرؤيا * فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسعه اذ المتولدات تحدث بخلق الله تعالى * على
انا نسلم نسخ محمية الذبح في الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لانسلم انتساخ الامر
والاضافة بل نقول بعد بصيرورة الشاة فداء بقي الامر مضافا الى ولد حرام بذبحه وحكم ذلك
الامر وجوب ذبح لشاقو بقي الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انتسخت محمية الفعل لا
محمية الاضافة كذا في الاسرار والطريقة البر غربة والله اعلم

(باب بيان الشرط)

اعلم ابن النسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه * اما المتفق عليه فكون الناسخ
والمسوخ حكيمين شرعيين فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخا
وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا * وكون الناسخ منفصلا عن المسوخ
متأخر عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه
الشروط * واما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ والمسوخ من جنس واحد * واشتراط
البدل للنسخ * واشتراط كونه اخف من المسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم
على ما سيأتيك بيانها بعد من الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب
فهو ليس بشرط لصحته عندا كثر الفقهاء وامة اصحاب الحديث * وذهب جاهل المعتزلة
الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابوبكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب
اجد بن حنبل * ومعنى التمكن من الفعل ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسمع
الفعل المأمور به قوله (وحاصل الامر) اي حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان
لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده وهو العقد اخري وعمل القلب هو
الحكم في هذا اي اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمدته هو الامر الاصل
الذي لا يحتمل السقوط والتغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اي التمكن من العمل من
الزوائد اي يحتمل ان يكون النسخ بيانا للمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق
والاقرار في الايمان فان الاول ركن اصلي دائم لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد
لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الاحوال * وعندهم هو اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن
اي بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما
لان التزك بعد التمكن منه تقريظ من العبد فلا ينعقد به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ *
وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول
وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة تم قبل في آخره لا يحجوا او قيل صوموا

(باب بيان الشرط)
وهو التمكن من عقد
القلب فاما التمكن من
الفعل فليس بشرط
عندنا وقالت المعتزلة
انه شرط وحاصل
الامر ان حكم النسخ
بيان المدة لعمل القلب
والبدن جميعا او لعمل
القلب بانفراده وعمل
القلب هو الحكم
في هذا عندنا والاخر
من الزوائد وعندهم
هو بيان مدة العمل
بالبدن

ثم قبل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسمع
الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فيادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه
او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في الميزان
وعامة نسخ اصول الفقه * قال صاحب الميزان هذه مشكلة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة
لوبيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من
الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو ثبت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل
واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع والى اجاب اعتقاد ما ليس بواجب
واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبينة
على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله
تعالى فان امر الله تعالى ازل عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة
فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة بصرح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم
بحدوث النسخ ويبني الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل يعتقده ظاهرا ويعزم
على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما
بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد
لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامر به يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور
وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير * اولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزئ
بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير
كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخرج هذه المسئلة قوله (قالوا)
اي الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى
نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة
الامر والنهى بصريهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدالتهما على المصدر لا على
العزم والقصد والمنع منه * فيقتضى كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر
والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعنى لما كان الفعل هو المأمور به والمنهى عنه
اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى
عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شئ واحد في وقت واحد لانه
اذا امر بشئ في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشئ في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك
الشئ في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات
الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما في وقت واحد لشي واحد محال فكان القول بجواز
النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذي هو على
صاحب الشرع محال * نبينه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم بآداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن
هو المقصود بكل نهى
وبكل امر نصا يقال
افعلوا كذا ولا تفعلوا
فيقتضى حسنه بالامر
لا محالة وقبحه بالنهى
واذا وقع النسخ قبل
الفعل صار بمعنى
البداء والغلط والجملة
لنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم امر
بخمسين صلوة ليلة
المعراج ثم نسخ ما زاد
على الخمس

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا
فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف
واحد وفي تناول النهي لمتناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه
انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امره لعلمنا
انه بالامر انما طلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب
الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة
وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخها ولا يلزم منه بداء لان المسئلة
مصورة فيما اذا كان النهي تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل
وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل
فليس الامر بموضوع لهما فلا يبدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان
قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه ثبت ان الامر امر بالفعل لا غير
فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفأدة عن الامر والى البداء * والحجة لعامة
العلماء السنة والدليل العقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه
كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة * فان قيل هذا خبر غير ثابت
والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربهم منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج
ذكر نسخ خمسين صلوة بخميس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره
والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم
للأمة لالنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للأمة لانه لا يتصور قبل العلم *
ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا * ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف
الدليل العقلي * ولئن سلمنا انه ليس بمخالف فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
ذلك الى رأى رسوله ومشيئته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض * قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقته الأمة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقوا الحديث
كأروا اصل المعراج روي فرض خمسين صلوة ونسخها بخميس وذلك مذكور في الصحيحين
 وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يحز القول بكونه
من زيادات القصاص * قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرة خبر المعراج الا كانكارهم
خبر الرؤية والقدرة واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطن
مخالفة من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المصح على الخفين بطن الروافض والخوارج فيه وكالم يرد
خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم * وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما بيناه * وقولهم لم يوجد
التمكن من الاعتقاد في حق الأمة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الأمة
وقد وجد منه عقد القلب على ذلك * قال ابو اليسر رجه الله ظهر في الانتهاء ان المبني بالقبول

فكان ذلك بعد العقد
لانه صلى الله عليه
وسلم اصل هذه الأمة
فصح النسخ بعد
وجود عقده ولم
يكن ثمه تمكن من
الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان يتلى بالقول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه * وقولهم لم يكن ذلك فرضاً عز ما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحجبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقبل له لو سألت التخفيف ايضا قال انا استحي قتيبن ان ذلك لم يكن مفوضاً الى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية * وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بنسخ الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدم الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المذكور وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقاً بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالتمنى عند وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولو لا النسخ لكان الامر متناولاً لجميع العمر * وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غداً بعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءاً من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا * لان الادنى يصلح مقصوداً يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصوداً بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقيقته اي وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصوداً بالابتلاء * منفصلاً عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيقته قبل التمكن من الفعل بياناً ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل * وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل * وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذا لفرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يتلى الله تعالى عبادته بقبول هذه العبادة ايماناً ولا يلزم منه البداء * والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلاً ان يؤمر بالشئ ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المأمور به او موت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا * يوضحه انه لو قرن البيان صريحاً بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه

ولان النسخ صحيح
بالاجماع بعد وجود
جزء من الفعل او مدة
يصلح للتمكن من جزء
منه وان كان ظاهر
الامر يحتمل كله لان
الادنى يصلح مقصوداً
بالابتلاء فكذلك عقد
القلب على جنس
المأمور به وعلى
حقيقته يصلح ان يكون
مقصوداً منفصلاً
عن الفعل الاتري ان
الله ابتلانا بما هو
متشابه لا يلزم منافاه
الاعتقاد الحقيقه فيه
فدل ذلك على ان عقد
القلب يصلح اصلاً

عنك صح ذلك واستقام كالنوال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال
هي القبول بالقلب واعتقاد الحقية فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان
الفعل لا يصير قرينة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن
ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير * ويانه ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل
الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام * انما الاعمال بالنيات * وعزيمة القلب
قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام * من هم بحسنة فلم يعملها كتب له حسنة *
الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط
وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل
السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان
ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا * فاذا كان كذلك اى كان الشأن
كاذ كرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك
بداية الا ترى ان الواحد منا قديما مر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن
طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل
ولا يجعل ذلك دليل البدء وان كان الامر بمن يجوز عليه البدء فلان لا يجعل النسخ قبل
التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبدء في حق من لا يجوز عليه
البدء اولى قوله (الا ترى ان غير الحسن لا يثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا
وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل
المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفته فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد
لنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيانا لانهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله
في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالا جاع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون
صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيانا لانهاء حسنه
اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانهاء حسن الفعل لاستحالة انهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك
بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بدء واجتماع الحسن والقبح في شئ واحد جاز قبل التمكن
ايضا لوجود هذا المعنى * وقوله * وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود
اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة
لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا
فيحوز ان يكون احدا من امرين وهو العقد مقصودا لازمال لكونه اهم والاخر وهو الفعل
مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك * وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه
ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب
الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو
مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب افعاله لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير
قرينة الا بعزيمة القلب
وعزيمة القلب قد
تصير قرينة بلا فعل
والفعل في احتمال
السقوط فوق العزيمة
فاذا كان كذلك صلح
ان يكون مقصودا
دون الفعل الا يرى
ان عين الحسن لا يثبت
بالتمكن من الفعل
وقول القائل افعلوا
على سبيل الطاعة
امر بعقد القلب لا
محالة فيحوز ان يكون
احدا من امرين
مقصودا لازما
والآخر يتردد بين
الامر بين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب * فان قيل *
الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا * قلنا * نعم
من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا
نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت
مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ
وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

باب تقسيم النسخ

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
الكعبة ومنه قوله تعالى * ما ننسخ من آية وقوله عز اسمه * فينسخ الله ما يلقي الشيطان * وعلى
الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء * وعلى من يعتد
نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يمتد ذلك * وعلى الطريق المعروف
لارتقاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد هنا
* ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله
تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والزاع لفظى * الحجج اربع
وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله (اما القياس فلا يصلح ناسخا لما بين)
كانه اراد بقوله لما بين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص
فيه اذ العدية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل * واعلم ان القياس المظنون
لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابى العباس بن شريح
من اصحاب الشافعى رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فجاز التخصيص به
جاز النسخ به ايضا * وكان ابو القاسم الانطاوى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز
بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ
الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالاه على الكتاب
والسنة اذ القياس بكثير محال النص * وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابى القاسم
بالقياس الجلى دون الخفى قال الغزالي رحمه الله لفظ الجلى مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح
واما المظنون فلا * تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم فأنهم كانوا مجمعين على ترك الرأى
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجين كدنا
ان نقضى فيه رأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رضى الله عنه لو كان
الدين بالرأى لكان باطن الخيف بالمسيح اولى من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يمسح على ظاهر الخيف دون باطنه * وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

باب تقسيم النسخ

قال الشيخ الامام
رضى الله عنه الحجج
اربعة الكتاب
والسنة والاجماع
والقياس اما القياس
فلا يصلح ناسخا
لما بين ان شاء الله تعالى

به لا يجوز من ان يكون قطعيا او ظاهريا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لان المقادير الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالا قوى * وان كان ظاهريا فلا نسخ ايضا لان العمل بالظنون المتقدم انما ثبت مشروطا برجمانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر يبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فبين من القياس الراجح ان حكم الظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا يثبت له فلا دفع ولا نسخ * واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص باجازه دون النسخ وكيف يتماويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطل * وما ذكره الانطاطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوفا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص * واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا * فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحابلة وعبد الجبار في قول مصير انهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق بقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس بالظنون وهو رجمانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والا لا يصلح لنسخ المتقدم واذ زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى والدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالتانى اذا ترجح عنده على مامر * قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعدما اجتهد في طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفره بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن التثاقل الى السدس باخوين قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى * فان كان له اخوة فلا مد السدس * والاخوان ليسوا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز نسخ الاجماع * وبان المؤلفة تلو بهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتعقد في زمان ابى بكر رضي الله عنه * وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح النسخ به واجمع ان النسخ به لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حيوة لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذ وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا

جدة من هجم الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالتصريح
 الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص
 التي هي نسخ فبالاجاع اولى * وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجاع عبارة عن
 اجتماع الاراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله
 تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده
 وفي حال حيوته ما كان ينقد الاجاع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد
 البيان منه فالوجوب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجاع موجبا للعلم بعده ولا نسخ
 بعده فمرقنا ان النسخ بدليل الاجاع لا يجوز * وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجاع
 ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجاع في عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر
 في آخر باب حكم الاجاع ان نسخ الاجاع باجاع آخر جائز فيكون ما ذكرهنا محمولا على عدم
 جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض * والفرق على ما اختاره ان الاجاع لا ينقد
 البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجاع بخلافهما
 لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينقد
 اجاع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينقد اجاع آخر على خلاف الاول * ولكن عامة
 الأصوليين انكروا كون الاجاع ناسخا لشيء او منسوخا بشيء لما بيناه ان لا يصلح ناسخا
 للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة
 بعد وفات النبي عليه السلام * وكذا لا يصلح ناسخا للاجاع ولا منسوخا به لان الاجاع الثاني
 ان دل على بطلان الاول لم يحز ذلك اذا لا اجاع لا يكون باطلا وان دل على بطلانه كان صحيحا
 لكن الاجاع الثاني حرم العمل به من بعد لم يحز ذلك الدليل شرعي فيجدد وقوع لاجله
 الاجاع من كتاب او سنة او دليل كان موجودا او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل
 لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على
 الحق عند الاجاع الاول على الكل لاستلزامه اجاعهم على الخطأ * وكذا لا يصلح ناسخا للقياس
 ولا منسوخا به لأمري * واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تبدل على النسخ
 بالاجاع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة
 فلا يكون لأمه السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا
 وام يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجاع على تقدير ثبوتها
 ايضا لا مكان تقدير النص الدال على الجلب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجاع على الجلب
 خطأ وحينئذ يكون النسخ هو النص لا الاجاع * وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة
 قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجاع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على ما عرف
 في موضعه قوله (وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين) هما مسئلتان احدهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه
 الله بفساد القسمين
 الآخرين واحتج
 بقوله تبارك وتعالى
 ما ننسخ من آية او
 ننسخها فانما نبيخرها
 او نلغوها وذلك يكون
 بين الآيتين والسنتين
 فاما في القسمين
 الآخرين فلا واحتج
 بقوله تعالى قل ما يكون
 لي ان ابدله من تلقاء
 نفسي فثبت ان السنة
 لا تنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واليه ذهب
المحققون من أصحاب الشافعي * ونسب الشافعي رحمه الله في عامة كتبه أنه لا يجوز وهو مذهب
أكثر أهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر
من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلاسي من متكلمي
أهل الحديث وأحمد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع
لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد
الشرع بالنوع من ذلك وهو قول أبي حامد الأسفرايني * والثانية نسخ السنة بالكتاب
وهو جائز أيضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الأولى وعند بعض من أنكر الجواز فيها
منهم عبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب
الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر
بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابه على قولين أحدهما أنه لا يجوز وهو الظاهر
من مذهبه والآخر أنه يجوز وهو الأولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع * واستدل
من أنكر الجواز عقلا في المسئلة الأولى بأن المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر
يصير متواترا بعده فلا يجوز أن يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يحجز النسخ
بالاجماع إذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل
على نسخه * وربما نوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جازله الاجتهاد
فيما لم يوح اليه لم نأمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة أن تكون السنة النسخة صادرة عن الاجتهاد
فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز * قالوا ولهذا أخرجنا التخصيص بالسنة
لجوازها بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى * ما ننسخ
من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها * فانه يدل على أن الآية لا تنسخ الآية لأنه تعالى قال
نأت بخير منها أو مثلها وهو يدل على أن البديل خير أو مثل وعلى أنه من جنس المبدل لأن
قول القائل لا آخذ منك دينهما إلا آتيك بخير منه يفيد أنه يأتي بدينهم خير من الدينهم
المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله ولا من جنسه بلا شك لأن القرآن كلام الله
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخها بها *
ولأنه تعالى قال نأت بخير منها وهو يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لأن الضمير له
وذلك لا يكون إلا بالناسخ قرآن لسنة وبؤ كده سياق الآية وهو قوله تعالى * ألم تعلم أن الله
على كل شيء قدير * لا شعاره بأن الآتي به هو الله تعالى * وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم
الجواز في المسئلة الثانية فقالوا ما دلت الآية على اشتراط المماناة والمجانسة في النسخ حتى لم
يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لقوات الشرطين
واليه أشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين أي الاتيان بالمثل أو بالخير إنما يتحقق بين الآيتين
أو السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا

واحتج بقوله صلى
الله عليه وسلم إذا روي
لكم عنى حديث فاعرف
ضوءه على كتاب الله
تعالى فإن وافق
الكتاب فاقبلوه والا
فردوه وقال ولان
في هذه صيانة
الرسول صلى الله
عليه وسلم عن شبهة
الطعن لأنه لو نسخ
القرآن به أو سنده كما
نسخت بالكتاب
لكان مدرجة الى
الطعن فكان التعاون
به أولى

فلا يهتق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الايمان بالمثل
او بالخير في نسخ الآية لا في مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من شيء * فلا يصح هذا الاستدلال
ولهذا لم يذكر شمس الأئمة وعامة الأصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية
في المسئلة الاولى لا غير * واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى * قل ما يكون لي ان
أبدله من تلقاء نفسي ان اتبع الامايوحى الي * اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية
التبديل وانه متبع لما اوحى اليه لا مبدله والتبديل باطلا فله يتناول تبديل اللفظ وتبديل
الحكم فينتفي الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل
اللفظ * وبقوله عليه السلام * اذا روي لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما
وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فرددوه * امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى * الذين للناس مآثر البهم *
جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا
لانعدامها * وبقوله عز اسمه * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء * والسنة شيء فيكون
الكتاب بيانا لحكمه لا رافعه له وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبيها للغلط
فيها ان كان مخالفا * ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا
اى في عدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه
لو نسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم
انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه
فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه
فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر
وؤيده اولى من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعنا انه مصون عما يؤهم
الطعن * ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول
كيف نعمد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه
لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله * قل نزل به روح القدس من ربك
بالحق * فلا يكون في تجوز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله
(واحتج بعض اصحابنا) منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله * في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب
بالسنة بقوله تعالى * كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقرين المعروف * فان الوصية لهم كانت فرضا وجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر فروعان متواتران من حيث الرواية ومتواتران
من حيث ظهور العمل به من غير تكثير فان ظهوره يغنى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل
ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بلاثنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي
عن ابى يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته * ولا يجوز ان

وقد احتج بعض
اصحابنا في ذلك بقوله
تبارك وتعالى كتب
عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين
والاقرين في الآية
فرض هذه الوصية
ثم نسخت بقول النبي
صلى الله عليه وسلم
لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بأية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق
 بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كافي حق الاجانب وبدون المنافة لا يثبت النسخ
 ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما نزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء
 حكمه لان قطع هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم
 الاوتوم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته * والى الامتناع تعيين ناسخ ونسوخ
 ادا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون النسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا
 ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لان عقاده على ان ما وجد
 صالحا لا يثبت الحكم هو المثبت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو النسخ وان احتمل
 اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه * قال الشيخ
 رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما انا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت
 بهذا الحديث بل ثبت بأية المواريث فلما تزلت بعداية الوصية بالاتفاق * وبانه اى بيان
 ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكورة بقوله عز ذكره * من بعد وصية
 يوصى بها او دين * والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية
 للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث
 كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة
 بان قتل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية اوصيتهما للاجانب فلما رتب
 الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق
 بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولا يقال المعرفة اذا اعيدت
 نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى
 فلا يكرن في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير
 مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان الشئ اذا ذكر بلفظ
 النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال
 رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور او لا * ولئن سلم ذلك اذ لم يمنع عنه مانع
 وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا
 النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق
 فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والثاني اى الوجه
 الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى
 اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسألة
 بالمقابلة ونسخ اباحة الخمر بحرماتها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم
 من محل الى محل آخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة
 فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير
 صحيح لوجهين احدهما
 ان النسخ انما ثبت بأية
 المواريث وبانه انه
 قال من بعد وصية
 يوصى بها او دين فثبت
 الميراث على وصية
 نكرة والوصية
 الاولى كانت معهودة
 فلو كانت تلك الوصية
 باقية مع الميراث ثم
 نسخت بالسنة لوجب
 ترتيبه على المعهود
 فصار الاطلاق نسخا
 للقيد كما يكون القيد
 نسخا للاطلاق والثاني
 ان النسخ نوعان
 احدهما ابتداء بعد
 انتهاء محض والثاني
 بطريق الحوالة كما
 نسخت القبلة بطريق
 الحوالة الى الكعبة

وهذا النسخ من القبل الثاني وبياته ان الله ﴿ ١٨٠ ﴾ تعالى فوض الایصاء فی الاقرین الى

العباد بقوله تعالى
الوصية للوالدين
والاقرين بالمعروف
ثم تولى بنفسه بيان ذلك
الحق وقصره على
حدود لازمة تميز بها
ذلك الحق بعينه
فتحول من جهة
الایصاء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله
بوصيكم الله في اولادكم
اي الذي فوض اليكم
تولى بنفسه اذ عجزتم
عن مقادير الایصاء
الآتية قوله لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا
وقد قال النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق
حقه فلا وصية
لوارث اي بهذا
الفرض نسخ الحكم
الاول وانتهى ومنهم
من احتج بان قول الله
تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخ باثبات
الرجم بالسنة الا اننا
قد روينا عن عمر ان
الرجم كان مما يتلى ولان
قوله جل وعلا
يجعل الله لهن سبيلا
بجمل فمرته السنة

وكنسخ الامر بدمج الولد الى الشاة عندا كثر الاصولين * وهذا النسخ اي نسخ الوصية
لوالدين والاقرين من النوع الثاني * وبياته اي بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى
فوض الایصاء في الوالدين والاقرين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبنوا حصص كل
قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لا يحسن التدبير في مقدار
ما يوصى لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه
بيان ذلك الحق على وجه يتبين به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على
حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلاث والثلث وغيرها * تغييرها الحق اي تحول
من جهة الایصاء الى الميراث * وقوله فتحول تفسير التغيير * والى هذا اي الى ما ذكرنا
انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله * بوصيكم الله في اولادكم * حيث اطلق لفظ الایصاء
اي الایصاء الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل
ذكره * لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا * اي لا تعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة
فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلفها اليكم ان الله كان عليما
بالحكمة حكما في القسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول
المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتناق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم
الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتناق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه
وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل
على سببية الاول كقوله زارني فاكرمه يعني انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل
ذو حق حقه فان الوصية انما وجبت لثبوت حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب
الشرع لم يبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اي المذكور في الآية نسخ
الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الائمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه
واكتنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتفاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقرين
فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الآتية وان لم يبق
الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من
ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ
وجوب الوصية لهم لضرورة في اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
* لا وصية لوارث * فن هذا الوجه يقرر الاستدلال بهذه الآية قوله (ومنهم من احتج) يعني
في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى
* فامسكوهن في البيوت * نسخ بالسنة وهى قوله عليه السلام * واليب باليب جلد مائة ورجم
بالجارة * اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف
ايضا لانهم يقولون لان نسخ بالسنة فانها لا تصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل
النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في القرآن وقال

لو لان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتب على حاشية المصحف الشيخ والشيخة
اذ انيا فارجوهم البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
اولا ثم نسخ تلاوة النسخ وبقى حكمه * وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهي
تناول البكر والثير ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم
وان لم يصلح ناسخا * او يجعل الله له سبيلا مجمل فسرته السنة بمعنى ولئن سلمنا ان الرجم ثبت
بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفا
بما هو مجمل وهو قوله تعالى * او يجعل الله له سبيلا * فان او هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
وتعريب عام والثير بالثير الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانهى ذلك الحكم
بهذا البيان كانهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله (واحتج بعضهم) اى
بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى * وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار
فعاقبتم فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم وهو اثناء الزوج مثل ما انفق
حكم نسخ بالسنة اذ لا يلى ناسخه في القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا
اى قوله تعالى * وان فاتكم شئ * الآية * فبين اى في شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار
الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى في اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب
ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الحسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الذنب
كما قال شمس الائمة فلا يكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال
الغنمية لا من كل مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم في القتال بمقوبة حتى غنم كما قال الزجاج
او اصبتم عقبي منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنمتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ
ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى * يا ايها
الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل * كذا في شرح التأويلات * واذا كان كذلك
لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع * وذكر في المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا
ما انفقتم وليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى
المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية * وقال
ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين وانت امرأة من المشركين فقال القوم هذه
عقبكم قد اتكم قزلت * والمعنى وان سبقكم وانفلت منكم شئ من ازواجكم اى احدهن
الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهي التوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء
مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هؤلاء اخرى يامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون
كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبكم من ادائكم فاتوا من فاتته امرأته من الكفار
مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوهن زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا
وهذه الاحكام التي ذكرها الله في هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذ من الكفار

واحتج بعضهم بقوله
تبارك وتعالى وان
فاتكم شئ من
ازواجكم الى الكفار
الآية هذا حكم نسخ
بالسنة وهذا غير
صحيح لان هذا كان
فمن ارتدت امرأته
ولحقت بدار الحرب
ان يعطى ما غرم فيها
زوجها المسلم معونة له
وفي ذلك اقوال مختلفة
وقد قيل انه غير
منسوخ ان كان المراد
به الاانة من الغنمية
فيكون معنى قوله
تعالى فعاقبتم اى غنمتم

وتعريض الزوج المسلم من الغنمة او من صدق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ
 عند جميع اهل العلم قوله (ومن الحجّة) كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة
 في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة
 عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة
 في الابتداء يعني كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
 الى بيت المقدس والناظر بالسنة من التوجه الى بيت المقدس
 بالكتاب * فان قيل * لان نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت
 بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على اتساخه
 وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله فبهم اقتد * قلنا *
 عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولوا او علا
 فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت
 بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة
 لما صلى الى بيت المقدس انتسخ السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخ
 السنة بالكتاب * والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف ما ثبتت هي
 الا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلوه وغير المتلوه فيكون ذلك دليلا على
 جواز نسخ الكتاب بالسنة * وعبارة شمس الاثمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت
 اتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب
 بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام
 عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ
 التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوه واحد منهما ثابت
 بالكتاب * قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبل هذا الزمان ولم تبلغه
 لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالنساء * وكان نسخا للكتاب
 وهو قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك
 من بعد اي من بعدما اخترن الله ورسوله * بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله
 تعالى اباح له ذلك * وأشار شمس الاثمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا
 وانه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا
 لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى * لا يحل
 لك النساء من بعد * لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

(فانه)

ومن الحجّة الدالة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والناظر بالسنة من التوجه الى بيت المقدس بالكتاب * وان قيل * لان نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على اتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله فبهم اقتد * قلنا * عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولوا او علا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخ السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخ السنة بالكتاب * والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف ما ثبتت هي الا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلوه وغير المتلوه فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة * وعبارة شمس الاثمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت اتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوه واحد منهما ثابت بالكتاب * قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالنساء * وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعدما اخترن الله ورسوله * بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك * وأشار شمس الاثمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وانه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

ومن الحجّة الدالة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والناظر بالسنة من التوجه الى بيت المقدس بالكتاب * وان قيل * لان نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على اتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله فبهم اقتد * قلنا * عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولوا او علا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخ السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخ السنة بالكتاب * والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف ما ثبتت هي الا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلوه وغير المتلوه فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة * وعبارة شمس الاثمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت اتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوه واحد منهما ثابت بالكتاب * قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالنساء * وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعدما اخترن الله ورسوله * بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك * وأشار شمس الاثمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وانه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن الى الكفار

فانه بمنزلة التأييد اذ البعديّة المطلقة تتناول الابد * يوضحه ان ذلك ثبت جزاء الحسن عملهم
وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهم على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل
ذلك بالنسخ مع بقاءه على ذلك الاختيار * ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى * انا
احللتلك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * على ما قبل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج *
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه * وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح
جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية سائلة فاقبل زوجها مسافر الحزومي وقيل ضبي من
الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فزل قوله
تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات * الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في
حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله (والدليل المقول) وهو معتد الجمهور ان نسخ
احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول
بالجواز * اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كايضا فاذا ثبت
حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو كما
لا يمتنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمتنع ان يبين بحمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم
المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كان
التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى
بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى
مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت
بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك
ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم
جوازه على ما بين فثبت انه جائز * وعبرة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما
بالآخر لكان اغيره لالذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلو ونسخ واحد
القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا فرض خطاب الشارع بحمل القرآن ناسخا للسنة
او يجعل السنة ناسخة للقرآن لما لزمت لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه
* قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يلو قرأنا
ايقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسلك عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه
اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله (ولان الكتاب) دليل آخر على الجواز
متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص
فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه مجزأ على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والسدليل المقول
ان النسخ لبيان مدة
الحكم وجائز
لارسل بيان حكم
الكتاب فقد بعث
مينا وجائز ان يتولى
الله تعالى بيان ما
اجرى على لسان
رسوله صلى الله
عليه وسلم ولان
الكتاب يزيد بنظمه
على السنة فلا يشكل
انه يصلح ناسخا واما
السنة فانما ينسخ بها
حكم الكتاب دون
نظمه والسنة في
حق الحكم وحى
مطلق يوجب ما
يوجه الكتاب فاذا
بقى النظم من الكتاب
وانسخ الحكم منه
بالسنة كان المنسوخ
مثل النسخ لا محالة
ولو وقع الطعن بمثله
لماصح ذلك في
الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة بل
في ذلك اعتلاء و
منزلة رسول الله
صلى الله عليه وسلم
وتعظيم سنته والله اعلم

خير انهما كما يصلح ناسخا لكتاب لكونه مثله والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم واجتباب العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخه بها ايضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق ان ايا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة * قلنا * المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون تناقضا * او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابي رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون يابا لانهما حكمه فقط فيندفع التناقض * وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به * لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه * واليه اشار الله تعالى بقوله * واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل * قالوا انما انت مفر ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه * وهذا لانه لما علم بالمجرات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى في الاصل اليه ليبينه بعبارة وجعل لعبارة من الدرجة ما ثبت به اثبات مدة الحكم الذى هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به اتساعه * ومن حيث انه جعل سنة في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى اثبت بكلامه قوله (وظهر انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى * قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى * فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو * ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد فيه فيما لم يوح اليه * لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا * وذكرنا الغزالي رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحي على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارة فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال * قوله وتأويل الحديث * قال شمس الائمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه جل وعلا قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة

قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب
فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما تلى في الكتاب
ظاهر اولئ ثبت فالمراد اختار الاحاد لا المسموع عند بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ
مادل عليه وهو قوله عليه السلام اذ روى لكم عن حديث ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان
خبر الواحد لا يثبت فنسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند
التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على النسخ والمسنوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب
الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى فصاعدا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما
الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله (فاما قوله تعالى نأت بخير منها) جواب عن
تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه
اي مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز
وفي كونه قرآنا * فكذلك المماثلة اي فكما لخيرية المماثلة في انهار ارجعة الى مرافق العباد
لا الى المماثلة في الخاتم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها في المحبة والمصلحة والثواب ونحوها
لا بلفظه خير من لفظها او مثلها * فالخلاص ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ
وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح
للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره * والمجانسة حاصلة في هذا
التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا تسلم ان الخيرية تقتضي المجانسة لان قول القائل
من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به المنحة والعتاء لا الحمد والثناء * واجيب عن الآية
ايضا بانها لا تنفي ان الخير او المثل هو النسخ لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الآية
فلو كان الخير او المثل هو النسخ لرتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما وهو دور * واعتراض عليه
بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا آخر مغايرا للنسخ يحصل
بمدح حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو النسخ وليس
كذلك بل مدعاه ان النسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان النسخ بدل عن المنسوخ
والآية تدل على ان بدل المنسوخ خيرا او مثل * خارج على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة
فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم * وفي بعض النسخ عن هذه
الجملة اي الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم
ليس بحجة * واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * فهو اننا لا نسلم
دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ جعل البيان
على التبليغ اولى من حله على بيان المراد تقاديا عن لزوم الاجال والتخصيص فيما نزل لان التبليغ
عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ * ولو سلم
ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس بيانا لانه بيان

وتأويل الحديث ان
العرض على الكتاب
انما يجب فيما اشكل
تاريخه او ام يكن
في الصحة بحيث ينسخ
به الكتاب فكان تقديم
الكتاب اولى فاما
قوله جل وعلائت
بخير منها او مثلها فان
المراد بالخيرية ما يرجع
الى العباد دون النظم
بمعناه فكذلك المماثلة
على اننا قد بينا ان نسخ
حكم الكتاب بالسنة
خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله (ونسخ السنة بالسنة) كذا لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كاذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسألة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى * ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين * بوجوب ثباته للاثنتين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة * روى عن بريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيكم عن الثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبره ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بداكم وتزودوا فاما نهيكم لتسبح به * وسركم على معسرهم عن النبيذ في الدباء والختم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود رضي الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والختم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانها حكم النبي بالاذن ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم مأمعون عن زيارة قبور المسلمين قطا لآثره انه قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبره وكانت مشركة وروى انه زار قبرها في اربعمائة فارس فوقفوا بالبدون ما هو من قبرها فبكي حتى سمع نسجه * وقبل انما نهوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يتدبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لقوا من الكلام فقيه بيان ان المنوع كان هو التكلم باللعن عند القبور وذلك موضع ينبغي للرأ ان يعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقبل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك آتيت المقابر قالت لا قال لو آتيت ما فارقت جديك يوم القيامة اي كنت معي في النار * والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عائشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل * شعر * وكننا نكد ما في حزيمة حقبة * من الدهر حتى قيل ان تصدما * فلما تفرقنا كاني ومالك * لطول اجتماع لم نبت ليلة معا * والهي عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضييق والشدة فنهاهم عن الامساك لتسبح توسعهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك * فاما النهي عن الشرب في الاواني المغلقة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفواشربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الانزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا

ونسخ السنة بالسنة
مثل قول النبي صلى الله
عليه وسلم اني كنت
نهيكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فقد
اذن لمحمد في زيارة
قبره وكنتم نهيكم
عن لحوم الاضاحي ان
تمسكوها فوق ثلاثة
ايام فامسكوها ما بدا
لكم وكنتم نهيكم
عن النبيذ في الدباء
والختم والنقير
والمزفت فان الظرف
لا يحل شيئا ولا يحرمه
ونسخ خبر الواحد
مثله جائز ايضا

في اشربة البسوط * عن البيهقي عن اخذ النبيذ وشرب النبيذ والنيذ التمر يند في جرة
الماء او غير ها الى بلقي فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل * والدباء القرع * والختم
جرار حجر وقيل خضر تحمل فيه الحجر الى المدينة الواحد ختمه والنقير الخشبة المقورة والزفت
الوعاء المطلى بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضاربة تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه
التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله (ويجوز ان
يكون حكم النسخ اشق من حكم المنسوخ) اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على
جواز النسخ بديل اخف كمنسوخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله * وبديل
بمائل كمنسوخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل
اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمنكسرين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض
اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه * قال شمس الامعة ذكر الشافعي رحمه الله
في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثنتا عشرة اخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده
فرفع بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان النسخ
اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل * تمسكوا في ذلك بقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان النسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله
والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية في حقنا والا فالقرآن خير كله من غير تفاضل فيه
والاشق ايسر بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به * وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهم ايد لان على ارادة اليسر والتخفيف
والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز * وبان
النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا
المشقة الزائدة وان تركوا تضربوا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده
* وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف
قد تكون في الترفي من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصل كما
يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء
تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعة فيه * واما دلالة الشرع فلان الله
تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية منه في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ
رضي الله عنهم ذلك * فعز بمة الصيام اى بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير * ونسخ الصريح والعفو عن الكفار الثابتين
بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بايات القتال ونسخ الحيس والابذاء باللسان في حد الزنا
بالجلد والرجم * ونسخ اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الجمر الاهلية بتعريمها * ونسخ
صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند
الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل * واما تمسكهم بالاية

ويجوز ان يكون حكم
النسخ اشق من حكم
المنسوخ عندنا لان
الله تبارك وتعالى
نسخ التخيير في صوم
رمضان بعزيمة
الصيام ونسخ الصريح
والعفو عن الكفار
بقتال الذين يقاتلون
فقتال وقاتلوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم
ثم نسخهم بقتالهم كافة
بقوله وقاتلوا المشركين
كافة والنسخ اشق
هنا وقال بعضهم لا
يصح الابعثله او
باخف لقوله تعالى
ما ننسخ من آية او
ننسخها نأت بخير منها
او مثلها والجواب
ان ذلك فيما يرجع
الى مرافق العباد وفي
الاشق فضل ثواب
الآخرة والله اعلم

(باب تفصيل)
(المنسوخ)

الاولى فضيف لانا لانسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان
الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة
رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزهاى اشقها على البدن * وكذا
تمسكهم باليتين الاخرين لان اليتين لانه لان على اليسر والتخفيف في كل شئ بل في صور
مخصوصة * وماذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق
الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو
الجواب لهم عن صور الازام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول
منسوخا * وهو انواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق
به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة
على الحكم الاول والنقصان عنه * اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحى متلو ونسخ وحى
غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام * اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم
جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميزان * فظهر بهذا ان مراد الشيخ
من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لتفصيل مطلق المنسوخ
* المنسوخ انواع اربعة * التلاوة والحكم اى اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم
دون اللفظ * وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله * فتل
صحف ابراهيم فاننا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها قال الله تعالى ان هذا لى
الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شئ من ذلك بين الخلق
تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى اقوال بانساخت التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك
بصرفها عن القلوب اى برفعها عنها او هو من غلبت الكلام اى تصرف القلوب عنها اى
عن حفظها * وكان هذا اى هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب
عنهما جائزا في القرآن في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى
* سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله * اذا لم يتصور النسيان خلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله
تعالى او تنسها يدل على الجواز ايضا * وذلك مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس * وروى ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة * وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرأ ثم نسيه
فلم يكن شيئا ولم يبق منه شئ لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك * فاما بعد وفاته فلا اى فلا يجوز
قال بعض الرافضة والمجدة بمن يستتر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد
وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كانت آيات في امامة على وفي فضائل اهل البيت فكتمها
الصحابة فلم تبق باندراس زمانهم * واستدلوا في ذلك بما روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه
المنسوخ انواع اربعة
التلاوة والحكم والحكم
دون التلاوة والتلاوة
بلا حكم ونسخ
وصفه في الحكم اما
نسخ التلاوة والحكم
جميعا فتل صحف
ابراهيم عليه السلام
فانها نسخت اصلا
اما بصرفها عن
القلوب او بموت
العلماء وكان هذا
جائزا في القرآن في
حيوة النبي عليه
السلام قال الله تبارك
وتعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله
وقال جل جلاله ما
ننسخ من آية او
نسها فاما بعد وفاته
فلا اقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر
واناله لحافظون اى
نحفظه منزلا لا
يلحقه تبديل صيانة
للدين الى آخر الدهر

يسراً لا ترهبوا عن آياتكم فانه كفر بكم * وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن
 بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضانا * وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الرجم
 وعيناها * وروى في حديث عائشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله
 عليه السلام * والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله
 لحافظون * ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى تعالى من ان يوصف بالنسيان
 والغفلة ففرقنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل مناقضاً كما فعله اهل الكتاب والغفلة
 والنسيان منوهم منا وبه يعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اى يحفظه منزلاً
 لا يلحقه تبدل ولانه لا يخلو شئ من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت
 بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حلوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية
 بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحى وجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدى الى
 القول بجواز ان لا يبقى شئ مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح ففرقنا
 انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن
 التغير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شئ منه بعد وفاته بطريق الانداس وذهاب حفظه
 من قلوب العباد * ومانقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح ومائت منها محمول
 على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده * واما حديث
 عائشة فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن
 رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا يعدم حفظه عن القلوب
 ولا تعذر اثباته في صحيفة اخرى ففرقنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس
 الأئمة قوله (واما القسم الثاني) وهو نسخ الحكم دون التلاوة * والثالث وهو نسخ
 التلاوة دون الحكم فصححان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين * ومن الناس وهم فرقة شاذة
 من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه
 اذا ابتلا يحصل بدو النص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
 الوسيلة عند وفات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحض والحكم
 بالنص ثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالمالك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ * وعبارة
 بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم
 من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان * ومنهم من انكر نسخ
 التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في المتلوانه قران وانه كلام الله تعالى
 ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شئ من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى
 اليه فلا يجوز * وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول * اما بيان
 المنقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايداء باللسان للزانيين الثابت

واما القسم الثاني
 والثالث فصححان
 عند عامة الفقهاء ومن
 الناس من انكر ذلك
 فقال لان النص لحكمه
 فلا يبقى بدونه والحكم
 بالنص ثبت فلا يبقى
 بدونه ولعامة العلماء
 ان الايداء باللسان
 وامسك الزواني
 في البيوت

نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ﴿ ١٩٠ ﴾ ولان للنظم حكمين جواز الصلوة

بقوله تعالى * والذان يأتيناها منكم فآذوهما * وامساك الزواني اى الزانيات الثابت بقوله عز
اسمه فامسكوهن فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما * وقوله
نسخ حكمه اى نفس هذا الحكم ومشروعيته * وبقيت تلاوته اى تلاوة النص المثبت له
ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن
وكذلك الاعتداد بالحول اى وكالا يذاء باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ
مع بقاء تلاوة هذا النص * ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه
السلام ونسخ التخيير فى الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء
تلاوة الآيات الموجهة لها * واما المعقول فهو ما ذكر فى الكتابان للنظم حكمين الى آخره *
وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة
والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما
فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا اختلف ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق
بالنظم لكونه مقصودا * والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان فى القرآن ما هو
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن
ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اى فلصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين
استقام البقاء بهما اى بقاء النص بقاءهما * وانتهى الاخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة
مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر وبه خرج
الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم
لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم بقاءه * فاما القسم الثانى وهو نسخ التلاوة دون
الحكم فتمسكوا بالنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبد الله بن مسعود رضى الله
عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابى
حنيفة رجه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذى ثبت بمثله القرآن * ومثل قراءة
ابن عباس رضى الله عنهما فافطر فعده من ايام اخر * ومثل قراءة سعد بن ابى وقاص
رضى الله عنه وله اخ واخت لام فلكل واحد منهما السدس * وكرواية عمر رضى الله
عنه الشيخ والشيخة الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم فيحمل على
انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى
القلوب عن حفظها الاقلوب هؤلاء لبقى الحكم بفعلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به
فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لان يكون نسخ التلاوة بعد وفات
رسول الله عليه السلام * فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت
الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووا كان قرانا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه
والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعى ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا * قلنا

(القرآنية)

وما هو قائم بمعنى
صيفته وجواز
الصلوة حكم مقصود
بنفسه وكذلك
الاعجاز الثابت بنظمه
حكم مقصود فبقى
النص لهذين الحكمين
ودلالة انهما يصلحان
مقصودين ما ذكرنا
ان من النصوص ما
هو متشابه لا يثبت به
الاماذكرنا من الاعجاز
وجواز الصلوة
فلذلك استقام البقاء
بهما وانتهى الآخر
واما نسخ التلاوة بقاء
الحكم فمثل قراءة بن
مسعود رضى الله عنه
فى كفارة اليمين فصيام
ثلاثة ايام متتابعات
لكنه لما صح عنه
الحاقه عنده بالمصحف
ولا تهمة فى روايته
وجب الحمل على انه
نسخ نظمه وبقي حكمه
وهذا لان للنظم حكما
يتفرد به وهو ما ذكرنا
فيصلح ان يكون هذا
الحكم متناهيأ ايضا
وبقى الحكم بلانظم
وذلك صحيح فى
اجناس الوجى

القرآنية تثبت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنهم علم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بصادق فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة بما يقبض بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ* واما المعقول فها هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بلانظم اى بلانظم القرآن وذلك اى الحكم بلانظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالاهاام وهو من اقسام الوحي * قال شمس الائمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فان نسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم * ولانسلم ان هذا كالعالم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لافي تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لانسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانشكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لا دوا ما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادات عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فنقل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة يعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا للحكم الزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول * وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيد وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه * حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيق لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا * ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واجراء العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن الزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في الجلد الزانى بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لانكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا * معنى وان

واما القسم الرابع فنقل
الزيادة على النص
فانها نسخ عندنا

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب * وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجاني وابو هاشم وجاعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت الزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على اثنان في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم الزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا لو وجب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لو وجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده وما خلفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متأخرة عنه او لا يكون اثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانقضاء كل منها * تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة البين والظاهر فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والمنقوعة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كخراج الزمينة والعيا منها وكاخراج اصل الذمة من لفظ المشركين * والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل ورفع الحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفا وخسمائة وشهد له شاهد ان بالف وآخر ان بالف وخسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا يتعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتناقهما وهما

(ان وردت)

وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة البين والظاهر قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني

انوردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا الى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون تخصيصا يستقيم في تقييد الرقة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس الشرط اي شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعني لا ندعى انها تخصيص لاحالة بل تكون تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم بوجه النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعا علم ان الزيادة ليست بنسخ * والرابع ان النسخ امر ضروري لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ بمعنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البديل في النسخ فالما عند من لم يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا * وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بالاثبات بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما لتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثاني وجواب عن قولهم لانهم لانهم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعني انما قلنا بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اي صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لا شمال المقيد على معينين احدهما مادل عليه المطلق والثاني مادل عليه المقيد * ومال بعض حكم الوجود اي ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صار شهر اثم عجز فاطم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا بالطعام ولا بالصوم * كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود وليس لبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهارة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حدا القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه ومال بعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بمحدد ثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جلته فالما التخصيص فتصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناول النظم

الحمد ليس بحمد * وإنما قال عندنا لأن سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ما عرف فثبت أن الحكم الأولي قد انتهى * وأن هذا أي التقييد في المطلق نسخ لوصف الإطلاق بمنزلة نسخ جلته أي بمنزلة نسخ أصله * ثم بين الشيخ رحمه الله أن التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين * أحدهما أن التخصيص تصرف في اللفظ بيان أن بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراده * والقيد لا يتناوله الإطلاق أي لا دلالة للمطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الإيمان والكفر لأن المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفاً فيما لم يكن اللفظ متناولاً له فلا يكون تخصيصاً * الأثرى توضيح أقوله والقيد لا يتناوله الإطلاق يعني الإطلاق عبارة عن العدم أي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود أي وجود القيد فكيف يتناول الإطلاق التقييد مع تنافيهما وإذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصاً بل يكون إثبات نص ناسخ للإطلاق بالمقايضة أو بخبر الواحد وذلك باطل * وبإثباته أن الخصم لما أثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين أو الظهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الإيمان من شرطه قياساً على كفارة القتل * أو بخبر الواحد وهو ما روى أن معاوية بن الحكم جاء بحارية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة أفاعتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن الله فقالت في السماء قال من أنا قالت أنت رسول الله قال اعنقها فإنها مؤمنة فامتحانها بالإيمان دليل على أن الواجب لا يتأدى إلا بالمؤمنة وأن المراد من المطلق المقيّد كان هذا منه إثبات نص مقيّد لرقبة المذكورة في الكفارة كأنه تعالى قال في الكفارتين * فحريز رقبة مؤمنة * كما قال كذلك في كفارة القتل وإثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز * والثاني أن العام إذا خص منه شيء * وخرج المخصوص من أن يكون مراده في الحكم فيما وراءه ثابتاً بذلك النظم بعينه * كلفظ المشركين إذا خص منه أهل الذمة ومن بمنهم بقي الحكم في غيرهم ثابتاً بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا إيمان له أنه مشرك فلم يكن أي التخصيص نسخاً لأن النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتاً * وإذا ثبت قيد إيمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين أو الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتاً بذلك النص الأول وهو الرقبة * بنظمه أي بصيغته لما قلنا أنه لا دلالة للمطلق على القيد بوجه بل يكون ثابتاً بهذا القيد فيكون التقييد لإثبات ابتداء من غير أن يكون للمطلق دلالة عليه ودليل المخصوص لأخراجه ما كان ثابتاً لولا التخصيص لا للإثبات ابتداء ولا تشابه بين أخراجه ما كان داخلاً في الجملة وبين إثبات ما ليس بثابت ففرقنا أنه نسخ وليس بتخصيص * وعبرة القاضي الإمام رحمه الله هي أن الزيادة ليست بتخصيص فإن حكم العموم إذا اخص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخاً إذا بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان ومتى زيد لم يبق للنص الأول حكم فإن نص الزنا جعل الجلد حداً ولا يبقى حد بنفسه بعد ثبوت النفي حداً معه وآية الكفارة

والقيد لا يتناوله
الإطلاق الأثرى
أن الإطلاق عبارة
عن العدم والتقييد
عبارة عن الوجود
فيصير إثبات نص
بالمقايضة أو بخبر
الواحد ولأن
المخصوص إذا لم يبق
مراد أبي الباقي ثابتاً
ذلك النظم بعينه فلم
يكن نسخاً وإذا ثبت
قيد الإيمان لم يكن
المؤمنة ثابتة بذلك
النص الأول بنظمه
بل بهذا القيد فيكون
للإثبات ابتداء ودليل
المخصوص للأخراج
لا للإثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تنفي بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لالانها رقبة على ما قال الله تعالى بل الوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما ينفي كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ ومعنى بيان صورة قوله (ولا يشك ان النفي) كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لا ندعي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضي زوال شيء لا محالة واقوله زوال هدمها الذي كان ثابتا * وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة متراخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا * وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون نسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والافلا وخرج عليه الفروع * فقال زيادة التغريب لا تزال الانفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما وقال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي * وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا * واجاب صاحب الميزان عنه باننا لانسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا فيكون الذي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا * ولكن يلزم عليه ايجاب عبادته بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادته يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادته بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا * واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوته في الشرع

ولا يشك ان النفي
اذا الحق بالجلد لم
ينق الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادتها لانتقضى تغيير حكم مقصود * وذكر عبدالقاهر البغدادى ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لم يكن ان يكون ادخال نبيذ التمرين الماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذ انتم ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آيتي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بنحو عمر رضى الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بنحو صحيح كان حاكما في دين الله برأيه * واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمر طيبة وماء طهور الى ان المائبة لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى * فلم تجدوا ماء * فلا يكون نسخا * واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فظير ايجاب عبادته بعد عبادته فلا يكون من النسخ في شيء * واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى * وكيف تأخذونه وقد انقضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بنحو الواحد قوله (ولهذا) اى ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بنحو الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * وعمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنحو الواحد وهو قوله عليه السلام * لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعنى ولانه ليس لبعض الشيء حكم جلسته قال ابو حنيفة وابو يوسف رجهما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رجه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب * وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخل تحت التحريم * وقال محمد رجه الله في رواية بكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رجهما الله لما روى انه عليه السلام قال * كل مسكر حرام * وفي رواية ما سكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما سكر الجرة منه فالجر منه حرام * ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لخامرتها العقل لالكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة * وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رجهما الله ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالشئ على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * اوبان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباز في الدباء والخنث ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام * كل مسكر خمر * تشبيه بالخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامى * والعقول الذي ذكره قياس في اللغة فلا يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع في ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذا الاصل ان تحريم ما احله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يقم لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ ام يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بخذا فيها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بخذا افيرها ما فئت بانه حرام قوله (وكذلك) اى وكما ان شرب القليل من التلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال * فلم تجدوا ماء فتيمموا * ذكره منكرا في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فلما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستره بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا * ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محللة للصلوة واستعمال هذا الماء لا يحصل شئ من الحل بقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم العلة ببعض النصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق الربوا * وهذا كن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كالمعصية الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تنجز كحكم الطهارة ههنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اى محل للصلوة باستعماله في هذه الاعضاء اورا فع للحدث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب
والمحدث لا يستعملان
الماء القليل عندئذ
بعض المطهر فلم
يكن مطهرا كاملا

بما زال فيهما امر حتى عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا في الاسرار قوله (ولان دليل النسخ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما * فقال لان سلم ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق وما نعا عن العمل يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا قوله (ونظير هذا الاصل) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كما ذكرنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الآخرين على الف وخسمائة * فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظير ما اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهدا احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانقاد البيع بجميع الثمن المسمى لابعضه فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ
مالوجاء مقارنا كان
معارضا والقيد
يعارض الاطلاق
بمنزلة سائر وجوه
النسخ ونظير هذا
الاصل اختلاف
الشهود في قدر الثمن
ان البيع لا يثبت لان
الزيادة على الثمن يجعل
الاول بعضه وقد
صار كلاما من وجه
فصارا غيرين ولم يكن
للبعض حكم الوجود
والله اعلم

(فصل)

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحق انها هذا الباب تنجما للفائدة ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ الا انها يفترقان من جهة ان التخصيص بين ان العام لم يتناول الخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره * وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الامتزاخا * وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك * وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع * وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الامعلوما * وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك * وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام * وان دليل المخصوص يقبل التعليق ودليل النسخ لا يقبله * والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكنا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا * وان التقييد مفرد والتخصيص جملة * وان في التقييد يعمل بالقيد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبعد بنفسه * وانه يقبل التعليق بخلاف الاستثناء * وان لدليل المخصوص حكما بخلاف الاستثناء * والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه * وانه يرد

في الاخبار والاحكام * وانه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها * والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجهان التقييد مفرد والنسخ جملة * وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك * وانه قديكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا * والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغير * وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس يبين بل هو ايجاب والتعليق يبين * وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر * والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان ثابتا بصورة * وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقة صورة فان الرقة بزيادة وصف لا يخرج عن كونها رقة بل تبقى رقة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قديخرج الاول عن حقيقة كما لو استثنى من الالف شئ لا يبقى الفا * والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا والنسخ على عكسه * وان الشرط مع المشروط يبين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك * وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك * والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الاعلى العام ولا يشترط في التعليق ذلك * وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك * وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

(باب افعال النبي عليه السلام)

والافعال على ضربين ما ليس له صفة فزائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة فزائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين * وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح * والقبح منها ينقسم الى محظور ومكروه * وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات * فبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لاعتقاده لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاعمال لا يصلح للاقتداء * وقديقرن البيان بالزلة لا محالة * اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطى قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبي حتى ضربته فوق قنالا فاضافه اليه تسبيا * وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذنه في القتل * وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس المستأمن قتل الكافر الحربي وهو

(باب افعال النبي)

(صلى الله عليه وسلم)

وهي اربعة اقسام

مباح ومستحب

واجب وفرض

وفيها قسم آخر وهو

الزلة لكن ليس من

هذا الباب في شئ لانه

لا يصلح للاقتداء ولا

يخلو عن بيان قرون

به من جهة الفاعل او

من الله تبارك وتعالى

كما قال جل وعز

وعصى آدم فقل جل

وعز حكاية عن موسى

من قتل القبطى قال

هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة * او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر او ارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عبدا كان ذنباً وان كان خطاً كان زلة * فقوى اى فعل ما لم يكن فعله * وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان الهيان مقترناه لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الاثمة رجهما الله فسيما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تفسير افعاله بالنسبة اليها كما اشير اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله (والزلة اسم) لكذا * قال شمس الاثمة رجه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل القول * قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع والى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق ففرقنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً * فان قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصوداً في الزلة فقيم العتاب * قلنا * ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت فاستحقاق العتاب بناء عليه كن زل في الطريق يستحق اللوم لترك الثبوت والتقصير * قال الشيخ ابو الحسن البشارى رجه الله في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله (يشغله عنه) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً * فانها اى المعصية اسم لفعل حرام * مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفراً قوله (واختلفوا في سائر افعال النبي) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة * مما ليس بهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليمين اقصررت الصلوة ام نسيت * ولا طبع مثل الافعال التى لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف * ولا بد للتخصيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل بياناً لمحمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعاً للمبين في الوجوب والتدب والاباحة * وان لا يكون امتثالاً وتفيذاً الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس بهو ولا طبع

للأمر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتجهيز
والزيادة على الأربع في النكاح وصفى المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيننا
وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام اولم تعلم
* فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التأسي به باتيان مثل ذلك الفعل
على تلك الصفة * وذهب شاذلية الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفة هكذا
ذكر بعض الاصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق
من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على
مشاركة غيره اياه * وقال ابو بكر الرازي وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع
المعتزلة انه ثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص * وان لم تعلم صفة
بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر
وان كان من جملة القرب فاختلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيها اى في هذه الافعال
التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى
يقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجاعة من اصحاب
الشافعي كالفرازي وابو بكر الدقاق وابو القاسم بن كنج * وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اى
اتباع النبي * فيها اى في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقا وهو مذهب مالك
وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو
علي بن حيران والحنابلة وجاعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة
فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب
في حقه الا بدليل قوله (ولا يثبت المتابعة) ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله
يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو
الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * وذكر شمس
الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع
فيه تلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا بالقيام
الدليل * فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لا يصح متابعتنا
لنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الا بدليل يوجب المشاركة * وعلى
ما ذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل
* وما ذكر ابو اليسر يؤيد المذكور في التقويم وما ذكرناه اولا يؤيده ما ذكره شمس الائمة
قوله (وقال الجصاص) ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يتم
دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا معنى بعد البيان على ذلك الوصف
حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي

لان البشر لا يخلو
عما جبل عليه فقال
بعضهم يجب الوقف
فيها وقال بعضهم
بل يلزمنا اتباعه فيها
وقال الكرخي نعتقد
فيها الاباحة فلا
يثبت الفضل الا
بدليل ولا يثبت
المتابعة منا اياه فيها
الا بدليل وقال
الجصاص مثل قول
الكرخي

الا انه قال علينا اتباعه لا يترك ذلك الابدليل وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقد قالوا ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة تمنع الاقتداء لان الاقتداء في المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن مقدما فوجب الوقف الى ان يظهر واما الآخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص في ذلك كثيرة واما الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هي ثابتة يقين فلم يجز اثبات غيره الا بدليل ووجب اثبات اليقين كن وكل رجلا بما له ثبت الخلف به لانه يقين وقد وجدنا اختصاص الرسول ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك ايضا

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا فاذا كرر في التقويم يشير الى انه انما ثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما صرح به ابو اليسر * وما ذكر شمس الأئمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الأئمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعتنا فيه لا يترك ذلك اي لا يحمل على الخصوصية الابدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحته في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الابدليل * والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا والاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما وثبت بالتنصيص اباحته فعله من غير تنصيص وجه قول الواقفية ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس بحسب اشتراك المكلفين في المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد ابيح له ما لم يبيح لمان العد في النكاح والصفي من الغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزم منا متابعتنا حتى يقوم دليل على الشركة * ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقفود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلا الظاهر منفردين امثالا لا لامر لا يكون متابعة واذا كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل * قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الخطر في الاتباع وان كان لا ينمهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل * واما الآخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره * اي عن شان الرسول وسنمه وطريقته كما في قوله وما امر فرعون برشيد اي شانه وطريقته ومذهبه * قالوا وحل الامر على شان ههنا اولى من حله على القول لتنظيم شان القول والفعل على وجه واحد * والنصوص فيها اي في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة * مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واتبعوا لعلكم تهتدون * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل * ومثل ما روى انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الحديدية فتربصوا وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس بالقول

* ولما قبل عمر رضي الله عنه الحجر قال اني اعلم انك حجر لاتضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعتي على الظاهر من فعله واجبة * والصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الكرخي فقد زعم اى قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه عليه السلام بقين لتحققها في كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يحز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه * ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة اوقام دليل يبين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يحز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اى اشتراك النبي والامة في البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة قوله (ووجه القول الآخر) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره * قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * تنصيب على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك * وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعلة لدليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قدمطروا في السفر لم يكن لك في اسوة فقال انت تسعى في رقة وقد فككت وانا اسعى في رقة لم يعرف فكما كما قال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله * ولما سألت امرأة ام سلمة رضي الله عنها عن القيلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بمحدوده في هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل * وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه
ايضا ووجه القول
الآخر ان الاتباع
اصل لانه امام يقتدى
به كما قال تعالى لابراهيم
انني جاعلك للناس
اماما فوجب التمسك
بالاصل حتى يقوم
الدليل على غيره هذا
الذي ذكرنا تقسيم
السنن في حقنا وهذا

(باب تقسيم السنة) في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والظن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تسميته فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط ﴿ ٢٠٤ ﴾ به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر وباطن

اما الظاهر فتلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي ازل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له بآشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجلوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اريك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعني به الا ابتلاء في درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال كرامات الاولياء (لأمن)

من جلة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم * فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله (وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا) اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع اليه ولهذا ادخل فيه الراجب كما اشترنا اليه * او ما ذكرنا من اول اقسام السنن الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة اليه وهذا الباب الذي نشرع فيه

(باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم)

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله (ولولا جهل بعض الناس والظن بالباطل) بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد * لكن الاولى منا الكف عن تسميته اي تقسيم سننه وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا داب فكان الاولى تركه ولكن ظن الجاهل وتعمته بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي جل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتعمته وكشفا عن شبهتهم قوله (والوحي نوعان) يعني انه عليه السلام كان معتمدا على الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر * وقسم شمس الائمة رجه الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى ما يشبه الوحي وجعل اقسامين الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجد يعرف بالتأمل * وبعد علمه اي علم النبي عليه السلام * بالمبلغ وهو الملك * بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عز وجل كما ظهرت لنا الايات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام * وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي ازل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره * انه لقول رسول كريم قل تزل به الروح القدس * تزل به الروح الامين على قلبك * قوله (كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي) اي اوقع في قلبي * ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها بكماله * فانقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لافي طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجلوا في طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع في المحذور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال كرامات الاولياء (لأمن)

لا من الكسب بل الاشتغال به للائتمال بالامر* ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا بجلو الى فاتقوا الله في طاب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهي عنها* والثالث ما تبدي اى ظهر لقلبه يعنى من الحى بلا شبهة وقوله بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى* وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا* اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كقذف في قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبي لما عرف قطامانه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة* فهذا اى ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في درك حقيقته اى النبي عليه السلام. بتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيمظهر له من الآية الدالة على حقيقته ونحن مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه اليها بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه* وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض بشارته والبعض باظهار الله عز وجل من غير واسطة* وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لا شركة للامة فيها اذ الوحي من خصائصه بلا شبهة* وكذا الالهام الذى لا يلقى معه شبهة لا يوجد في حق غيره ولو وجدوا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اى لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام واتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته للغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة في احكام الشرع ثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام قوله (واما الوحي الباطن) فكذلك جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المأل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأى والاجتهاد قوله (واختلف في هذا الفصل) اى في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابي على الجبائي وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبده شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا اى بالوحي الظاهر والباطن وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس

واما الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الرأى بالتأمل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي صلى الله عليه وسلم وانما له الوحي الخالص لا غير وانما الرأى والاجتهاد لامة وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحي في عالم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار

فهيما وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدربفوت الخاطب الكفو * وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * وما ينطق من الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشريعة حق الله تعالى فكان اليه نصبه لالى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب امدافع ضرر عنهم او جرنفع اليهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى تعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فاهو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بينه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله به مع وجود النص وهذا كتحري القبله فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان مشاهدا للكعبة ولا لمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد والاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لاتفاقه موجه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرنج المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسياتي بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوامهم قبل ان تأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب لا فرة اذ الطبع ينفر من اتباع ميله وما يؤدى الى النفرة لا يكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا لانفرة عنه * ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى * فاعتبروا يا اولي الابصار * امر بالاعتبار اما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولي الابصار تعليلا للاعتبار اى اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريفة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى * ففهمناها سليمان * روى ان رجلا تحاكى الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب قنم فقال صاحب الحرث ان هذا انقلبت غنمه ليلافوقعت في حرثي فلم يبق منه شياً

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشريعة حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جرفصح اثباته بالرأى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار اما بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيدون من البانها
ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان ليلة نقشت فيه دفع هؤلاء الى
هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كرمافدتلت
حقايدهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك
القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة
المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اى ذلك التفهيم عبارة عن الرأى من غم
نص اى المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي
فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد اياه الفهم
بطريق الرأى ولان القضية التى قضاها داود اولاً لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه
ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى * وذكر في المطلع قيل انهما اجتهدا جعيا
فجاء اجتهدا سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهدا سليمان قبل الحكم
لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينتقض باجتهد آخر وكذلك قوله تعالى اى ومثل قوله
ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه
جواب عن داود عليه السلام بالرأى فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض
الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين
تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر
ونقل عن ابي يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى * انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم
بين الناس بما اريك الله * فانه بعمومه يناول الحكم بالنص وبلاستنباط منه اذا لحكم لكل منها
حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك مما انزله اليك لدلالة السياق عليه اذ لا
مناسبة بين قول القائل انعدت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم
الذى استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبيان التقيد بالمنزل خلاف الاصل وقرر
ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الارائة هي الاستقيم ان تكون لارائة العين لاستحسانها
في الاحكام ولا معنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثاني لان المعنى ما اريكه
الله لنت الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جملته الله لك رأيا * واجيب بان الارائة
بمعنى الاعلام واما صدرية لاموصولة تحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو
جائز * واما السنة فحديث الختمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك
بان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء * وحديث القبلة للصائم وهو
ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال انى اتيت اليوم امرا عظيما فقال
وما ذاك فقال هشت الى امرأتى فقبلتها فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
قال لا قال فقيم اذا اى فقيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهى القبلة بمقدمة
الشرب وهى المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد فى القبلة

وقال النبي صلى الله
عليه وسلم للتحميمية
ارأيت لو كان على
ايك دين ففضيته
اما كان تقبل منك
قالت نعم قال فدين الله
احق وقال العمر
وقد سألته عن القبلة
للصائم ارأيت
لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكان يضرك
وهذا قياس ظاهر

اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتضعض تسكن شياً من العاطش * وقال فين اتى اهله
انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة
قالوا يا رسول الله اياتى احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايت لو وضعها في حرام اكان
عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق
موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا
بيان الرأى والاجتهاد والمج رعى الماء من الفم من ما يطلب * واما الملقول فهو ان الاجتهاد مبنى
على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكلمهم فيه
حتى كان يعلم بالتشابه الذى لا يعلم احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذى هو
متعلق الحكم لا محله وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه
نوع حجر وذلك لا يلقى بعلود رجته مع اطلاع غيره فيه * يوضحه انه لو لم يجر له العمل
بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعبادوا اكثر صوابا لاشته له على المشقة وجاز لامته ذلك
لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز * ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحياءه وواعلى من الاجتهاد * لا نناقول الوحي
وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر
جودة الخاطر وقوة القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يحل الرسول عنه
بالكلية * ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا التشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا
ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترا آى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله
عز وجل * وما يعلم تأويله الا الله * كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لا يعلمه
الرسول كما لا يعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار
الخلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما
ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه * واجيب عنه بان
معنى الآية على تقدير الوقوف على الا الله وما يعلم احد تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله
تعالى * قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون
الاجتهاد بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان
لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره * واعتراض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل
واذا صار الرسول عليه السلام عالما بالتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم
الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله * واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالتشابه قبل نزولها
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله * وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل
وعلى من علمه الله بالتأويل الذى ذكر * الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله
تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من

وقيل فين اتى اهله انه
يوجر فقيل يوجر
احدنا في شهوته فقال
ارأيت لو وضعه في
حرام اما كان بانه
وقال في حرمة الصدقة
على بنى هاشم ارأيت
لو تمحضت بماء ثم
بجنته اكنت شاربه
وهذا قياس واضح
في تحريم الاوصاخ
تحكم الاستعمال ولان
الرسول صلى الله
عليه وسلم اسبق الناس
في العلم حتى وضع له
ما خفي على غيره من
التشابه فحال ان يخفى
عليه معاني النص

ارضى من رسول فكذا ههنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازاه
الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزلة دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته
اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل
الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل * فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما * وبغيره من
الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكننا ما مورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء
كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه * عني الله عنك لم اذنت لهم * فانه يدل على انه
عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل
فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرناه انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه
كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الالهام فان الهام
النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله (وذلك مثل امور
الحرب) اى الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من
غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذى ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه يشاورهم في
اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازا وفسادها من
احكام الشرع وبما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب
* وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم
سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنو امة
والعشيرة والاخوان وارى ان تأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوفا لنا على الكفار وعسى ان
يهدبهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه ما ترى
يا ابن الخطاب فقال انهم كذوبك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان
يمكننى من فلان قريب لعمر وعليه من عقيل وحزة من العباس فلنضربن اعناقهم حتى يعلم
الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث
قال * ومن عصاني فلك غفور رحيم * وملك يا عمر كمثل نوح * قال رب لا تدرك على الارض من
الكافرين ديارا * فهو يما قال ابو بكر ولم بهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم
ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مفعولهم وقيل ان الله
لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى ولم يتقدم النهى من ذلك لمسكم فيما اخذتم
من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم * لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر * وانما مضى
ذلك الحكم لان الحكم اذا مضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه ونظر خطاؤه عمل به في

واذا وضح له لزومه
العمل به لان الحجة للعمل
شرعت الا ان اجتهاد
غيره يحتمل الخطاء
واجتهاده لا يحتمل
ولا يحتمل القرار على
الخطاء فاذا اقره الله
تعالى على ذلك دل على
انه مصيب يقين وذلك
مثل امور الحرب وقد
كان النبي صلى الله عليه
وسلم يشاور في سائر
الحوادث عند عدم
النص مثل مشاورته
في امور الحرب الا
يرى انه يشاورهم في
اسارى بدر فاخذ برأى
ابى بكر وكان ذلك
هو الرأى عنده فمن
عليهم حتى نزل قوله
لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم

وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عباد يوم الأحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برأيهم وكذلك اخذ برأي اسيد بن خضير في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لا بي بكم وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الى مثلكما ولا يحل الم شورعة مع قيام الوحي وانما الشورى في العمل بالرأى خاصة الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء ما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله * فكلوا مما غنم حلالا طيبا * قوله (وكما شاور سعد بن معاذ) روى ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الأحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عون لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزاري وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولت ثلاث ثمار مدينة فاني الان بعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عباد احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقالا هذا شيء امرك الله به ام شيء رأيته من نفسك فقال لا بل رأيته من عند نفسي فقالا يا رسول الله انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرج بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت العرب قدر متكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ثبتتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأي اسيد بن خضير لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن خضير اوحى اليك ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فاني ارى ان نزل على الماء وتأخذ الحياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظيره لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزامها على الخصم * وظنى ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناصح فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا لقوله شاور في سائر الحوادث ومشاورة السعد بن والاخذ برأي اسيد بن نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون الواو في نسخة حقيقه مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله ايضا (قوله وقد كان يقطع الامر) اي الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله انه ابطال الفرق المذكور بآيات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعا واذا وجد الوحي يقطع الامر فيهما من غير مشاورة والتفات الى رأي احد فلا معنى للفرق الذي ذكره ثم اكدها المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل بالرأى جاز في غيره من الاحكام ايضا وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاور في سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحي بل يحل لاجل العمل بالرأى علم انه انما شاورهم للعمل بالرأى وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأى خاصة * قال شمس الأئمة رحمه الله

ولا معنى أقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطبيب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يدتشرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تعذيب النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجاوز ذلك برأيه اولى ويبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخفيف الرأي على ما كان يقول المشورة تلقح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطأ وبعده ما ذكره مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتمل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع * واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالا جاع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثانى وبيان للمذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدين واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اى انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص في حق مائر المجتهدين يعنى النص الذى اخفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام انزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس الأئمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفى في حق غيره ومدة الانتظار على ما نرجو نزوله اى نزول الوحي يعنى هي ما فيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا * الا ان يخاف القوت اى فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى * قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشترط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة * واما تمسك الخصم بقوله تعالى * وما ينطق عن الهوى * فقايد اذ لا دليل على موضع النزاع فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأناه هو وحي لا عن هوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك * ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لا بخصوص عموم اللفظ فلانسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بل هو وحي بان كا اشار اليه الشيخ * ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم من وحي لا عن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا رأى الصواب

الا انا اخترنا تقديم
انتظار الوحي لانه
مكرم بالوحي الذى
يفنيه عن الرأى و
على ذلك غالب
احواله فى ان لا يخلو
عن الوحي والرأى
ضرورى فوجب
تقديم الطلب لاحتمال
الاصابة فالبالكاتيم
لا يجوز فى موضع
وجود الملة غالباً الا
بعد الطلب وصار
ذلك كطلب النص
النازل الخفى بين
النصوص فى حق
سائر المجتهدين ومدة
الانتظار على ما نرجو
نزوله الا ان يخاف
القوت فى الحادثة
والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع والدرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله (وما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سبى كانت من سننه وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبد به بالنهاى عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تنفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرايع وتنفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن له بشئ واطهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها * ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائز ان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل المبعث فابي بعضهم ذلك كابي الحسين البصرى وجاعة من المتكلمين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا ف قيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى * وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كافرالى وعبد الجبار وغيرهم ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد المبعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهى المسئلة التى عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبت لنبي فهى باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها * وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهى بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او يبعث نبي آخر على ما ذكر شمس الائمة ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه ببيان الرسول المبعوث بعده * وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بقل اهل

وما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار او قصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب ورواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك بيان في القرآن
او السنة * وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيوخ
وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا وبيان
من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما
ما لم ينقل اهل الكتاب او يفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب
لثوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وادلو وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما
عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جاعته ولا حجة في ذلك لما قلنا * احتج الاول اى
الفريق الاول او العامل الاول بالتصريح وهى قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله بمعنى الانبياء
الذين ذكروا فهدى الله اى فاختص هدىهم بالافتداء ولا تقتد الا بهم والهاء لا سكنت يوقف
عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية
عن المصدر اى اقتدا بالافتداء كفى الدماء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام
بالافتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الافتداء يقع بالكل فيجب
عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل الايمان والشرائع ان الله تعالى وصف
المتقين بالايمان واقام الصلوة وابتاء الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالغيب ويقومون الصلوة وما رزقناهم ينفقون ثم قال * اولئك على هدى من ربهم * وقوله تعالى
* ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا * والامر للوجوب وقوله تعالى * انا نزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا * والنبي عليه السلام من جلتهم فوجب عليه الحكم
بها وقوله جل جلاله * شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا * والدين اسم لما يدان الله تعالى من
الايمان والشرائع والمعقول وهو ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من
ان يكون رسولا بعث رسول آخر بعده فكذا شريعة لا يخرج من ان يكون معمولا بها
بعث رسول آخر ما لم يقم دليل للنسخ فيها * يوضحه ان ما ثبتت شريعة لرسول فقد ثبتت
حقيقته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضى عند الله عز وجل فاعلم
كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا بعث رسول آخر واذا بقى مرضيا
كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثانى وكان بعث الثانى مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة
في قوله تعالى اخبارا * لا تفرق بين احدهم من رسله * لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله
تعالى * واتزلنا اليك الكتاب * اى القرآن * بالحق * صدقا لما بين يديه من الكتاب * اى لما قبله من
جفئ الكتب السماوية ومهيما عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التى خلت قبله فتبين
بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ
* وذكر في الميزان ما ينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة
من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرائع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله
تبارك وتعالى اولئك
الذين هدى الله فبهم
اقتده والهدى اسم
يقع عن الايمان
والشرائع ولانه ثبت
حقيقته دين الله تبارك
وتعالى ودين الله تعالى
حسن مرضى عنده
قال الله تبارك وتعالى
لا تفرق بين احدهم
رسله وقال مصداقا لما
بين يديه من الكتاب
ومهيما عليه فصار
الاصل هو الموافقة
واحتج اهل المقالة
الثانية بقول الله تبارك
وتعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنها
جا لان الاصل
في الشرائع الماضية
الخصوص في المكان

نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعا الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم بان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقاء الشريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهاء بوفات الرسول المبعوث الا تاتي بها فيؤدى الى التناقض تعالى الله عن ذلك * واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم ايتها الناس شريعة بعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرى عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية لخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل * الا ترى انها اى شريعة من قبلنا كانت تحتل لخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم * الا ان يكون متصل بقوله تحتل لخصوص اى الا ان يكون احدا للرسولين تبعا للآخر فحينئذ لا يثبت لخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فان له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة ورداله كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل لخصوص في المكان يعنى كما احتملت لخصوص في المكان تحتل لخصوص في الزمان * قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال * اعطيت خصالا لم يعطهن احد قبلى بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلى يبعث الى قوم * الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا بعث نبي آخر فانه كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعوا كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر ايدعوا الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعوا الى العمل بشريعة من قبله * واحتج اهل المقالة الثالثة

الآتري انها كانت تحتل لخصوص في المكان رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للآخر كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فان له لوطا وكما كان هارون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا لا بدليل واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعةنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عن وجل* واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به* من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخر في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل من تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب بطيعة الرأس ويذبه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته وخط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التغير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا* فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله* قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهور هي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كما لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدرج ففهمد اصل النبوة بآدم ولم يزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما رسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له* والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاسم الدجال والقتال لم يكن مثمروعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا* ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المئمة واجبات العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها وكرام الاخلاق مثل العفو هذه القدرة والاحسان الى المسبي* وكظم الغيظ على ما تضمنه كتاب محاسن الشريعة وكتاب كرام الاخلاق* وقيل كرام الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه* ووصل من يقطعه والعفو عن اعتدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود بن ادم السنائي* انك سميت

ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من
عبادنا وارى رسول
الله صلى الله عليه
وسلم في يد عمر رضی
الله عنه صحيفة فقال
ما هي فقال التورية
فقال ان هو كون انتم
كما هو كون اليهود
والنصارى والله لو
كان موسى حيا لما
وسعه الاتباعي فصار
الاصل الموافقة والا
لفه لكن بالشرط
الذي قلنا ومعروف
لا ينكر من فعل النبي
صلى الله عليه وسلم
العمل بما وجد صحيفا
فيما سلف من الكتب
غير محرف الا ان ينزل
وحى بخلافه فثبت
ان هذا هو الاصل

نداد ذر بنخشش وانك بابت برند سر بنخشش * وانك زهرت دهد بدوده قند * وانك از تو بر دند
 و پیوند * ناشوی در جهنم وصل و فراق * دفتری از مکارم اخلاق * ثم استدل على ان
 نبينا كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما سمعه الا
 اتباعي يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعبث نبينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا
 احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه والتهوك والتحير والتحول ايضا مثل
 التهور وهو الوقوع في الشيء لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله
 وكان وارثا بمعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل في الشرايع
 الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذي
 قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحقة بالمعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل
 النبي عليه السلام اى من شأنه العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم
 اليهوديين الذين زنيا بحكم التورية ونصه بقوله انا الحق باحياء سنة ما توها على وجوب
 الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصان
 لا يحجب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فبيان هذا اى ما قلنا من الموافقة
 والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول
 الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للختار من الاقوال بهذا الشرط
 الذى ذكرنا وهو ان يعص الله تعالى اورسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة
 ابيكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم تصلان
 بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة ثبتت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
 امتنع ثبوتها لملة للحال لما ذكرنا في القول الثاني ثبت انها ملته على معنى انها كانت له فثبت
 حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كمال الموروث مضاف الى الوارث الحال
 وهو عين ما كان للميت لملك آخر لكن الاضافة الى الملك ينتهى بالموت الى الوارث
 فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج
 محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهايأة واقسمة بقوله تعالى في
 قصة صالح ونبثهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم
 انه ما احتج به الابد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام
 شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاشرايع من قبله ثم قيل ان المهايأة في المنفعة والقسمة في
 العين وان قوله ونبثهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب
 يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمة
 الماء بطريق المهايأة فان شمس الاثمة رجه الله ذكر ان محمدا استدل في كتاب الشرب على
 جواز القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين * والمهايأة مفاعلة من
 الهبة وهى الحالة الظاهرة للمتمم للشيء كان المتماثلين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

الا ان التحريف من
 اهل الكتاب كان
 ظاهرا وكذلك الحسد
 والعداوة والتدليس
 كثير منهم ووقعت
 الشبهة في نقلهم
 فشرطنا في هذا ان
 يقص الله تعالى او
 رسوله عليه السلام
 من غير انكار احتياط
 في باب الدين وهو
 المختار عندنا من
 الاقوال بهذا الشرط
 الذى ذكرنا قال الله
 تبارك وتعالى ملة
 ابيكم ابراهيم وقال
 قل صدق الله فاتبعوا
 ملة ابراهيم حنيفا فعلى
 هذا الاصل يجرى
 هذا وقد احتج محمد
 رحمه الله في تصحيح
 المهايأة واقسمة بقول
 الله تعالى ونبثهم ان
 الماء قسمة بينهم وقال
 لها شرب ولكم شرب
 يوم معلوم فاحتج
 بهذا النص لاثبات
 الحكم به في غير
 المنصوص عليه بما
 هو نظيره فثبت ان
 المذهب هو القول
 الذى اخترناه والله
 اعلم وما يقع به ختم
 باب السنة

(باب متابعة اصحاب)

(النبي عليه السلام)

(والاقتداء بهم)

قال ابو سعيد البردعي

تقليد الصحابي واجب

يترك به القياس قال

وعلى هذا ادركنا

مشايخنا وقال الكرخي

لا يجب تقليده الا فيما

لا يدرك بالقياس وقال

الشافعي رحمه الله

لا يقلد احدهم ومنهم

من فصل في التقليد

فقلد الخلفاء رضى الله

عنهم وقد اختلف عمل

اصحابنا في هذا الباب

فقال ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله ان اعلام

قدر رأس المال ليس

بشرط وقد روى عن

ابن عمر رضى الله عنهما

خلافه وقال ابو حنيفة

وابو يوسف رحمهما

الله في الحامل انها

نطلق ثلاثا السنة وقد

روى عن جابر وابن

مسعود خلافه وقال

ابو يوسف ومحمد في

الاجير المشترك انه

ضامن وروى ذلك

عن علي وخالف ذلك

ابو حنيفة بالرأى

بحالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب * وفي الطلبة المهايأة مقاسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك النصف المقرز وذلك بذلك النصف وهذا يكله في كذا من الزمان وذلك بكله في كذا من الزمان بقدر الاول * بما هو نظيره اى فيما هو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبر والبيت الصغير * قوله وما يقع به باب السنة

(باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم)

لان في قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق بأخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة * لا خلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مقبلا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله ابو عذبة القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب مالك واجد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واثني عليهم بما هم اهل ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم اولي مستنبط واراؤهم اولى من اراءنا عندنا لانفسنا * ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى * فان اختلفت الائمة الاربعة فقول ابي بكر وعمر رضى الله عنهما اولى * وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والا كبر قياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده وبعده عن التقصير * وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير تقريره في التقويم * وقال الشافعي رحمه الله اى في قوله الجديد لا يقلد احدهم اى لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا لفظ كبدل على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجب * وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى * ومنهم اى من العلماء * من فصل التقليد اى في تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اى في الفضيلة والتخصيص بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابي منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقد اختلف عمل اصحابنا) يعنى ابا حنيفة وابو يوسف ومحمد ارحمهم الله في هذا الباب اى في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام

قدر رأس مال السلم أى تسمية مقدار له ليس بشرط أى فيما إذا كان رأس المال مشارا لأن الإشارة
ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالإشارة فعملا
بالقياس * وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافة فان أباحنيقة رجه الله شرط الاعلام فيما
ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال أبوحنيفة وأبو يوسف
رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا على الآية والصغيرة لأن الحيض في حقها
غير مرجو إلى زمان وضع الحمل كاهو غير مرجو في حق الصغيرة إلى زمان البلوغ فيجوز
أن يقام الشهر في حقها قام الطهر أو الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف
ممتدة الطهر لأن الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز إقامة الشهر في حقها مقام
تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رجه الله لأنطلق للسنة الواحدة بلغنا ذلك عن جابر
وابن مسعود والحسن البصري رضى الله عنهم وقال أبو يوسف ومحمد في الاجير المشترك
وهو الذي لا يستحق الاجر إلا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده إذا كان
الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما إذا لم يكن الاحتراز عنه كالفرق
الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق * وروى ذلك أى وجوب
الضمان عن علي رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف
ذلك أى المروى عن علي أبوحنيفة رجه الله بالرأى فقال انه أمين فلا يضمن شيئا كالاجير
الواحد والمودع وذلك لأن الضمان نوعان ضمان جبر و ضمان شرط لا ثالث لهما و ضمان الجبر
يجب بالتعدي والتقويت و ضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدي والتقويت لأن قطع
يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين
أمانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) يعنى المتقدمين
و المتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس أى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى
فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقد روى
اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابي العاص الثقفى كذا ذكر شمس الأئمة فى اصول
الفقه الا ان النفاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم
ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك أى
تعدي الحيض عن انس و عثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا فى الميسوط فقال روى
ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود و عثمان بن ابي العاص الثقفى و انس بن
مالك رضى الله عنهم * وفسدوا شرا ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس
يقضى جوازه كما قال الشافعى لأن الملك فى المبيع قبتم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع
بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عابشة رضى الله عنها وهو ما روت
ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى بعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا
بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس فقد قالوا فى
اقل الحيض انه ثلاثة
ايام واكثره عشرة ايام
وروى ذلك عن انس
وعثمان بن ابي العاص
الثقى وفسدوا شرا
ما باع باقل مما باع عملا
بقول عابشة رضى
الله عنها فى قصة زيد
بن ارقم رضى الله عنه

ثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بثمانية فقالت عائشة رضي الله عنها بشما شريت واشتريت ابليغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطال جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يثبت فاناها زيد بن ارقم معتذرا فقلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقوله تعالى فمن جاءه السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف الا بالرأى فعلم ان ذلك كالسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زيد اليه دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدين وما كان يعتذر الى صاحبه * ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به اي بقول الصحابي فيه حلا لقوله على التوقيف اي السماع والتنصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما تنقل اليها روايتهم وفي حل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يطل روايتهم فلم يبق الا الرأى والسماع من ينزل عليه الوحى ولا مدخل للرأى في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع * فان قيل يجوز انه انما افتى بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا يلزم غيره كالا جتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر * الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالسموع لكان حجة عليه * والارضى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس * قلنا هذا يحمل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدى الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدى اليه كذلك * ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان لا قياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل * فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه * فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحى فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التقويم * والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حلا لذلك على التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلام لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة فاما فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن
دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان تخطئها اثر في الضعف على انا لانسلم ان الفتوى فيما
لامدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كأنقل عن الصحابة * بل انما
افتوا بنص ظهر لهم اى برأى استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه
لقلنا انه مبنى على نقل وجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت * فان قيل قد قلتم في المصادير
بالرأى من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسنة بثمان عشرة سنة او
بسبع عشرة سنة بالرأى وقدر مدة وجوب منع المال من السفه دفع المال الى السفه الذى
لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقدر ابو يوسف ومحمد رحمه الله مدة
تمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالرأى وقدر اصحابنا جميعا ما يظهر به البرء عند
وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فبهذا تين فساد قول من يقول انه لامدخل للرأى في معرفة
المقادير وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التى تثبت
لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان
المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احدائه لا
مدخل للرأى في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه * فاما ما استدلتهم به
فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فاننا علم ان ابن عشر سنين لا يكون بالغا
وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى في ازالة
التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة
فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا * وكذلك حكم دفع المال الى السفه
فان الله تعالى قال فان آتسم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولانأكلوها اسرافا
وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك
ما يعرف بالرأى فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه توهم ان يصير جدا
في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية نيقن له بصفة الكبر ونعلم اناس
رشد ما منه باعتبار انه بلغ اشد فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه
المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة او
ساعتين لاحالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من
المدة فاعتبر الرأى فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس * فاما حكم طهارة البرء بالزح فانما عرفنا
بآثار الصحابة بان فتوى على وابى سعيد الخدرى رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك
من باب الفرق بين القليل من الزح والكثير فقدينا ان للرأى مدخلا في معرفته كذا في اصول
الفقه لشمس الأئمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن
الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا
لاوجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي
ان القول بالرأى من
اصحاب صلى الله
عليه وسلم مشهور
واحتمال الخطأ في
اجتهادهم كأن لا محالة
فقد كان يخالف بعضهم
بعضا وكانوا لا يدهون
الناس الى اقوالهم
وكان ابن مسعود
رضى الله عنه يقول
ان اخطأت فن
الشیطان واذا كان
كذلك لم يحز تقليد
مثله

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولولم يكن محتملا للخطأ لما جازلهم المخالفة بأراهم ولو جب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعييا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع * وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فني ومن الشيطان ثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا كان كذلك اى واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يحز لمجتهد آخر تقليد مثله اى تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كالايجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب والسنة والاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لافرع اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ايس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله (بل وجب الاقتداء بهم) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام * صحابي كالتجوم بايهم اقتديتم * فقال لاجبة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقته من اخذهم الحكم من الكتاب او لاثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لانص فيه لاتقليدهم في اقوالهم * الا ترى انه عليه السلام شبههم بالتجوم وانما بهتدى بالتجوم من حيث الاستدلال به على الطريق مما يدل عليه لان نفس التجوم يوجب ذلك * قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كاعراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله (ومن ادعى الخصوص) او ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدلل بقوله عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي * وبما روى في هذا الباب اى باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اى اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من في بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان بما روى يعني التمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ورضيت لامتي ما رضى لها ابن ام عبد

بل وجب الاقتداء بهم
في العمل بالرأي مثل
ما عملوا وذلك معنى
قول النبي عليه السلام
صحابي كالتجوم الخبر
ومن ادعى الخصوص
احتج بقول النبي
صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وربما
روى في هذا الباب من
اختصاصهم بمادل
على ما قلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل
واقرضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة
على وجوب الاقتداء * مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابوعبيدة
امين هذه الامه وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد
عيسى فلينظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله (ووجه قول ابي سعيد اخرج القائلون بوجوب
التقليد بالنص والمقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم وهذا
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض
فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر
كذافي الميزان * وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضى الله عنهما ان معنى قوله والذين
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتدون
باعمالهم الحسنة ولا يفتنونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدماء
لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم * واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى
بالرأى عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذ لم يجد اشتغل
بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اي السماع اصل * فيهم مقدم على الرأي يعني
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آتاء الليل واطراف النهار فكان السماع
اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الابدليل قوله (وكانوا يسكنون عن
الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبينا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على
انه بناء على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكنون عن الاسناد عند الفتوى
اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من
باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لغير الا اذا سئل عن مستند الحكم فبحسب
الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه
خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر
الواحد على القياس * والثاني واليه اشار الشيخ بقوله ولاحتمال فضل اصابتهم ان قوله
ان كان صادر عن الرأي فرأى الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي ترات فيها النصوص والحال

ووجه قول ابي سعيد
ان العمل برأيهم اولى
لوجهين احدهما
احتمال السماع
والتوقيف وذلك
اصل فيهم مقدم على
الرأى

التي يتغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو تثبيت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطق به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم * وقوله لو اتفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان امانا لصحابي واصحابي امان لا متي الى غير ذلك من الاخبار ومثل هذه القضية اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيهم على رأينا لزيادة قوة رأيهم من الوجوه التي ذكرناها * وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر الاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم دلي السواء ومشاورة كل واحد قرانه في كل مسألة اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لو صل اليها من جهة التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى * وبما ذكرنا من الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده * لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نفي واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا * واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سنبينه * وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مرت واما قولهم لبس المجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فممنوع لان عند ابي جنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه لرأي المعنى المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا يخفى في طريق العلم كذلك فهو قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما انتقل ذلك اليها بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة * فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره وام يعتبره فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا ان التأويل يكون يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني الاسان فلما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا جله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون
عن الاسناد ولا احتمال
فضل اصابتهم في
في نفس الرأي فكان
هذا الطريق هو
النهاية في العمل بالسنة
ليكون السنة بجميع
وجوهها وشبهها
مقدما على القياس ثم
القياس باقوى
وجوه حجة وهو
المعنى الصحيح باثره
الثابت شرعا فقد
ضيق الشافعي عامة
وجوه السنن ثم مال
الى القياس الذي
هو قياس اشبه وهو
ليس بصالح لاضافة
الوجوب اليه فاهو
الاكثر ترك القياس
وعمل باستصحاب الحال
فجعل الاحتياط
مدرجة الى العمل
بلا دليل

فصار الطريق المتناهى في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله اليهم اشبه الذين بكماله
وبفتواهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه ﴿ ٢٢٤ ﴾ بحر عبق لا يقطع كل سائح والشروط

كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسامحة فاما اذا اختلفوا في شئ فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما بين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض ببعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم تجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بابها شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد الابدليل على ما مر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد * ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع بتعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأى اعتبار الظاهر فقد كان الاول أولى كذا قرر الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله (فكان هذا الطريق اى ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول ويجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجمع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اى ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهى الاخالة والسنة والطرذ والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها * فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السن فانه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم يرتقليد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع * لاضافة الوجوب اى ثبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اى لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثاله من نقاة القياس * فجعل اى الشافعي الاحتياط فانه رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا * مدرجة اى طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبهة وفيما صله شبهة اى في اصل القياس الصحيح شبهة في قياس الشبهة اولى او جعله وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس القياس وانه ظهر وليس بثبوت وفي اصله شبهة انه صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما الشبهة في طريقها * قام الشرع بخصاله اى ملتبسا بخصاله وهى محامده واحكامه فان قيل انكم قدتم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قدتم القياس على حقيقة السماع في حديث المصترات وامثاله مع كون الراوى معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر فلنا ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة * وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهاءهم فيما يخالف القياس حجة بتركه القياس * وفي شرع البيوع في مسألة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروى عن ابن عمر رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا * وما اشار اليه القاضي الامام في النجوم على ما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي

كالصوم اهل البصر منهم اى اهل رأى وهم الفقهاء * واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع انتفاض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا وعلى احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه * ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الرأى فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الرأى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لم يثبت منه انسداد باب الرأى لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولينا حافظ الملة والدين قدس الله روحه في بعض الحواشى * ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور في كذا * وذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت ممن لا يقع بها البلوى والحاجة لكل فلا يمكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لاحالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى يعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجاع يجب العمل به على العرف في الاجاع * وكذا اذا اختلفوا في شئ فالحق لا يعدوا قائلهم الى آخر ما ذكر في الكتاب * وذكر في بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار وورد اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجاعا فلا يجوز خلافه * ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بانها شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر في باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يحز نقضه الا بدليل فوقه فوجب نقض الاول حتى لم يحز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله * كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة في هذا المثال اى متساوون وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله (وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة) كالحسن وسعيد بن المسيب والنعني والشعبي وشرح ومسروق وعلقمة كان مثلهم في هذا الباب اى مثل الصحابة في وجوب التقليد عند البعض * ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في شرح ادب القاضي ان في تقليد التابعي عن ابي حنيفة رحمه الله روايتين احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب * والثانية ما ذكر في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافتي في زمن الصحابة وزاجهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد قانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاجهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم من اجتهاد اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر ولاه القضاء فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه في
زمن الصحابة كان
مثلهم في هذا الباب
عند بعض مشايخنا
لتسليمهم من اجتهاد اياهم
وقال بعضهم بل لا
يصح تقليده وهو
دونهم لعدم احتمال
التوقيف فيه وجه
القبول الاول ان
شريح يخالف عليا في
رد شهادة الحسن وكان
على يقوله في الشورى
قل ايا العبد الا بطرو
خالف مسروق ابن
عباس في النذر بنحر
الولد ثم رجع ابن
عباس الى فتواه ولانه
بتسليمهم دخل في
جلتهم رضى الله عنهم
اجمعين

على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابيّه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم
في النذر بذبح الولد فاجوب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل
فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن
جبير فهو اعلم بهما منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال
سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون
الى اقوالهم ويعدونهم من جلّتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة
* وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى
ببركة صحبة النبي عليه السلام وذاك مفقودان في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاجهم
في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى
وزاجهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى عليها وجوب
التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة
في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال * وذكر شمس الائمة رجه الله انه لا خلاف في ان
قول التابعي ليس بحجة على وجه يتركبه القياس فقد روي عن ابي حنيفة رجه الله ما جاءنا
عن التابعين زاجناه يعني في الفتوى فنفتى بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله
هل يعتد به في اجاع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجاعهم مع خلافه فعندنا يعتد به
وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النواذر والشيخ اعتبرها واثبت
الخلاف * فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فافائدة ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل *
قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول بمخترا بل سبقه غيره فيه وانه وافقه فيه من هو
من كبار التابعين لالبيان انه يقلدهم * والا بظن هو الذي في شفتيه بظارة وهي هنة نابتة
في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد * وقيل لا يظن الصحار الطويل اللسان وجعله عبدا
لانه وقع عليه سبيا في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

(باب الاجاع)
الكلام في الاجاع
في ركنه واهلية من
يعتد به وشرطه
وحكمه وسببه واما
ركنه فتومان مزينة
ورخصة اما العزيمة
فالتكلم منهم بما يوجب
الاتفاق منهم او شرو
هم في الفعل فيما كان
من بابه

(باب الاجاع)

الاجاع في اللغة هو العزم يقال اجع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا
* فاجعوا امركم * اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام * لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل * اي
لم يهرم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين
الغنيين ان الاجاع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالغنى الثاني لا يتصور الا من الاثنين فما
فوقهما * وفي الشريعة قبل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور
الدينية * واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجاع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد
عليه السلام جلة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض
الامة لا كلها وليس هذا مذها لاحد وبانه غير طردقانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

(على)

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه *
 وغير منكمس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلى او عرفى كان اجاعا مع خروجهما
 من هذا الحد لكونهما غير دينيين * واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون
 الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى او عرفى اجاعا
 غير مسلم عند هذا القائل * وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجاع على حكم من امور
 الدين عقلى او شرعى عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين
 من هذه الامة في عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
 او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد
 واحترز بلفظ المجتهدين معر فباللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامية واتفاق بعضهم
 وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله في عصر عن ابهام
 ان الاجاع لا يتم الا بالاتفاق بمجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام
 العقلية والشرعية * ثم انفة اذ الاجاع متصور * وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة
 تصور انعقاد الاجاع على امر غير ضرورى مستدلين بان انتشار اهل الاجاع في مشارق
 الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذى هو فرع
 تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث
 ولا بد للاجاع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير
 على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه بمنع عادة ايضا
 لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد *
 قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجاع لما كان منصورا في الاخبار المستفيضة يكون
 منصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجاعهم على الاخبار المستفيضة
 لوجد ايضا سبب يدعو الى اجاعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا
 لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالا جاع في مثالنا فانه اغنى عن ذكره وكذا
 اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفى من الظن لافيا هو حل منه بحيث لا يختلفون
 فيه بل يؤدى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد يطل جميع ما ذكرنا بالوقوع وانا
 نعلم علما لا مرآ فيه باجاع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجاع
 جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجاع جميع الشافعية على بطلان النكاح
 بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة * واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان
 ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجاع واهلية من يعتقد الاجاع به اى برأيه
 او بقوله اذ لا بد لكون الشئ معتبرا من صدور ركنه من الاهل * وشرطه وهو ما يكون الاجاع

لان ركن كل شئ ما
 يقوم به اصله والاصل
 في نوعى الاجاع
 ما قلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل * وحكمه اى الاثر الثابت به * وسنبيه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمسئند الاجماع * عزيمته وهى ما كان اصلا في باب الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى * ورخصة وهى ما جعل اجاعا للضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل في الحاجة الى معرفته لمعوم البلوى العام فيه كتحرير الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب في الزروع والثمار وما شبه ذلك كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * وذكروا في القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله * وذكروا في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ * كاجتماعهم على الاربعة قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجاعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجاعا مقطوعا به عندا اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعزمه اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجاعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجاعا سكوتيا عند من قال انه اجاع وذكروا صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية وبعد مضى مدة التأمل لان اظهر الرضاء وترك التكبير في حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل * ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان اباهريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجاعا لانه لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزم منهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزم منهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذا كان كذلك لم بعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء * واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجاعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

النهي عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى * كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر * وما يؤدي الى المحال فاسد * فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فرفنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجاعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب. وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري * ويحكي عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع * ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان ذلك فتوى وانتشروا لم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا * وقوله لا بد من النص اي من التنصيص على الحكم من الكل اثبت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا * ولا يثبت بالسكوت اي لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت * احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والعقول * اما الآثار فما روى في حديث ذي اليمين انه لما قال اقصر الصلاة من نسيتهما نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو اليمين ولو كان ترك التكبير دليل الموافقة لا كتفي به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة * وما روى عن عمر رضي الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم نجعل يقينك شكا وعلمك جهلا اري ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعم لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة حتى سألوه واستجاز على رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم * وما روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها لينعها عن ذلك فاملصت من هيئته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اي طلبوك قربتك

ولا يثبت بالسكوت
وحكى هذا عن
الشافعي رحمه الله قال
لان عمر رضي الله عنه
شاور الصحابة في مال
فضل عنده وعلى
ساكت حتى قال له
ماتقول يا ابا الحسن
فروى له حديثا في قسمة
الفضل فلم يجعل سكوته
تسليما وشاورهم
في املاص المرأة
فاشاروا بان لا غرم
عليه وعلى ساكت فلما
سأله قال اري عليك
الفرقة ولان السكون
قد يكون مهابة كقيل
لابن عباس رضي الله
عنهما ما منعك ان تخبر
عمر بقولك في العول
فقال درته وقد يكون
للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقنى فقد استبجاز على السكوت مع اضمار
 الخلاف ولم يحمل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المعقول
 فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس
 رضى الله عنهما لما ظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلافت هذا في زمن عمر وانه كان يقول
 بالعول فقال كان رجلا مهيا فبهته وفي رواية منعني عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم
 لم يتأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤدوا جهادهم
 الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا الانكار في المجتهدات
 معنى ليكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالتقاضى اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها
 برأى واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون
 ليكون العامل اكبر سنوا وعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة
 احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا الا ترى
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذلك فيما لم يظهر فيه خلاف
 * واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة
 فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس * وقد احيى الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر
 في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به
 للاحتتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك سكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره
 من الكل * واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل
 السكوت من الباقيين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار اقية تاعليه
 * قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا نشكر عليهم ذلك ولا يكون
 سكوتنا رضاهما بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مأمنة من الاعتراض * واما
 ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشاورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد
 لا يدل ذلك على الاجماع * واما الجبائي فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكورة
 لانه لا يبعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطاوّل
 يعد ونخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكير الواقعة والخوض فيها لم يتصور
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهم هذا اظهر ابن عباس خلافة
 في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجماعا قوله (ولنا
 ان شرط النطق منهم جميعا متعذر) الى آخره وبيانه ما ذكره شمس الائمة رضى الله عنه لو شرط
 لانقضاء الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قول ادى
 الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور الاجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولنا شرط النطق منهم
 جميعا متعذر غير معتاد
 بل المعتاد في كل عصر
 ان يتولى الكبار
 الفتوى ويسلم سائرهم

وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين وفي اتفاقنا على كون
الاجماع حجة وطريق المعرفة بالحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المنعذر كالمستع
ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون تقياً فكذا تعليق بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى
رفع عنا الحرج كالم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا
قبلهم يقرؤون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف
على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي ان يجعل اشتها الفتوى
من البعض والسكوت من الباقيين كافياً في انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر
متضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات * ويانه انا انما نجعل سكوت الباقيين تسليماً
لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اي العرض
موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفاً اذا الساكت عن الحق شيطان
اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً لانه امتناع عن اظهار الحق وتركه لواجب
احتشاماً للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابه فانه ظهر من صفاتهم
الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقاً * وقوله او بعد الاشتهار عطف
على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت تسليماً بعد العرض او بعد الاشتهار اذا الاشتهار ينافي
الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا اي جعل السكوت تسليماً بعد مضي مدة التأمل ايضا كما
هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت الخفاء والتأمل وهو معنى قوله
وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باسقاطهما ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم
في السكوت فتعين وجه التسليم فيه * بينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة
اهم كالتسليم عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام مكلفاً يقول قولاً في احكام الشرع فسكت كان
سكوتهم تقريراً منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالصدق له في ذلك فكذلك سكوت
اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع
السكوت من الباقيين اجاباً صحيحاً في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجاباً في الفروع
ايضا لعني جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحل لهم
السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل
مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيباً فيما ادعى اجتهاده لا يرضى
بقول صاحبه قولاً بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده وينظر مع خصمه
فلو لم يكن القول المنتشر معتقداً للباقيين لظهر خلافهم وانتشر الاعن خوف وتقية وحينئذ ظهر
سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم
رضوا بذلك قولاً لا نفهم * فان قيل ان العلماء الخفيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في
مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما وافق مذهبه
وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله
فكذا فيما نحن فيه * قلنا قد احترازنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل
السكوت تسليماً بعد
العرض وذلك
موضع وجوب
الفتوى وحرمة
السكوت لو كان
مخالفاً فاذا لم
تسليماً كان فسقاً
او بعد الاشتهار
ينافي الخفاء
فكان كالعرض
وذلك ايضا بعد
مضي مدة التأمل
ايضا وذلك
ينافي الشبهة
فتعين وجه
التسليم واما
سكوت على فاما كان
لان الذين افقوا
بامساك المال وبان
لا غرم عليه في املاص
المرأة كان حسناً

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل
السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقي ولا يظهر منهم
انكار* والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقي لذلك معلوم
وان لم يظهر في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة اما فيما
نحن فيه فلا يمكن حل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت
على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة* وذكر بعض
الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم على
الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء اما لانهم لم يجتهدوا
او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز
ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجمل الغفير في حادثة نزلت خلاف
العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر
عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لولم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا
فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدى الى خفاء الحق مع ظهور طرفة على جميع الامة
وهو محال* ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كنوا لان
اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالية والثقة تعليق
باطل لانهم قد كانوا يظهر الحق ولا يهايون احداً واذا بطلت هذه الوجة تعين الوجه
الاخير وتبين انهم انما سكتوا الرضاء بما ظهر من القول فصاركه لاطق* فان قيل يجوز انهم
سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب* قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف
عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمنظرتهم
في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على
ما يعرف في موضعه* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع
لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعاً مستنداً عليه ويكون دون القواطع
من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس* قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول
من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظياً الا ان ثبت
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق* ويمكن ان يقال الفرق
ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولاً كالاص
والفسر دون الحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق* ولا يقال لو كان قطعياً يلزم ان يكفر
باجماعه او يضل كجماحد سائر الجحج القطعية* لانا نقول انما لم يكفر لكونه

متمسكا بدليل يصلح شبهة* الا ترى ان موجب العام قد أغنى عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة* تم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله عنه في حديث القسمة والاملاص ليس بما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين افترأوا بمسالك المال في حديث القسمة وبان لا غرم عليه اى على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذ لم يوجد منه خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب* الا ان اى لكن تعجيل الامضاء في الصدقة اى تعجيل قسمة الغنمية وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالى ويتولى الامام قيمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات* والتزام الغرم اى عزم الغرة من عمر رضى الله عنه صيانة عن اقليل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عسى لا يقع وخوف امرأة مسلمة من غير جنابة تحققت منها حتى املتصت وتلفت نفس بذلك* ودعاه اى على نفسه بحسن انشاء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرّب الى اداء الامانة والخروج عما يحمل من الهمة وهو كتأخير اداء الزكاة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عنه* مثله ولا يجب اظهار الخلاف فعرّفناه بمعزل مما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه* وبعد اى بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفتوى اى بشرط ان لا يفوت الحق جازر تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم* وذ كر شمس الاثم رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه لتجربة افهامهم اول تعظيم الفتوى التى يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليرى النظر في الحادثة ويميز من الاشياء حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضى الله عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رأيه من الجواب قيل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة قوله (واما حديث الدرة) وهو قول ابن عباس منعنى درة فقير صحيح لانهم كانوا يظنون ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدرّون اظهاره نصحا والسكوت عنه غشافي الدين والمناظرة في مسئلة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

الا ان تعجيل الامضاء
في الصدقة والتزام
الغرم من عمر صيانة
عن القيل والقال
ورعاية لحسن انشاء
وبسط العدل كان
احسن فجعل السكوت
عن مثله وبعد فان
السكوت بشرط
الصيانة عن الفتوى
جازر تعظيما للفتيا
وذلك الى آخر المجلس
وكلامنا في السكوت
المطلق فاما حديث
الدرة فقير صحيح
لان الخلاف والمناظرة
بينهم اظهر من ان
يخفى وكان عمر رضى
الله عنه اذن للحق
واشد انقيادا له من
غيره وان صح فأنوبه
ايلاء العذر في الكف
عن مناظرته بعد ثباته
على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم، مهاجرة له مع ان عمر كان يقدمه ويدعو به في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشيء قبلها منه واستحسنها وكان يقول له غرض يا غواص شذشنة اعرفها من احزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم مالم يقولوا ولا خير في مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى عبوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا رغبت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالة في المهور في خطبته قالت امرأة امامت قول الله عز وجل * وآتيتهم أحدهن قطارا * فتمننا بما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته * وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على مافي بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر * وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم * بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فدعاه فقال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتتبع القرط بالقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبنم ونصرنا وجدلتم وآويتا وطردتم * واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته مهاجرة له فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فثأويله ابلء العذر اى اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهم وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران * بعد ثباته على مذهبه اى بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضرمه الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشامه لقوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينعقده الاجماع بخروج المسئلة المذكورة وهى ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقاويل محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لاخلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كاذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عاورياها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذا محتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسوية الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما أدى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كالمستقر خلاف من غير تعيين اى لايعين سكوتهم ان ماذ كروا من الاقوال هو الثابت لاغير لان نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالمتحمل * وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة في الجدل مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسما من المال فانقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في الصورتين وقيل ثلث ما سبق في الصورتين فانقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى الصورتين وهى امرأة وابوان وثلث الباقي في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكيفية والممانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا اتفقا لزم الجواز لانفساء الممانع ووجود مقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مسئلتين بمحكمين والفريق الآخر بقبضها فيهما * والثالث وافق كلا في احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكيفية فكذا هذا * ولكننا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب لاسنيين * فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولو جوب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنده وهو معنى قوله ولا يجوز ان يظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التضييع منهم على ان ماهو الحق حقيقة في هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال و ذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت فى المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله مخالفتها فقط فجواز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقدمنعوا منه * ولا يقال انما حظروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لا يؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث * لانا نقول لجورنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول آخر وهو فاسد * ولا يقال ايضا انما يجوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجويز القول به حقيقة اذا اجتهدا الخطأ فديميل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيقته بطلان ما اجتمعوا عليه * لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفه اى اجماع كان وهو باطل * وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد * قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد فى طلب الحق من القولين فاما فى قول ثالث فلا تدايته الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرير الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد تقرير الخلاف

ولكننا نقول ان
الاجماع من المسلمين
حجة لا بعدوه الحق
والصواب يقين واذا
اختلفوا على اقوال
فقد اجمعوا على حصر
الاقوال فى الحادثة
ولا يجوز ان يظن بهم
الجهل فلم يبق الا ما قلنا
وكذلك اذا اختلف
العلماء فى كل عصر
على اقوال فعلى هذا
ايضا عند بعض
مشايخنا وقد قيل ان
هذا بخلاف الاول انما
ذلك للصحابة خاصة
رضى الله عنهم اجمعين
وكذلك ما خطب به
بعض الصحابة من
الخلفاء فلم يعترض عليه
فهو اجماع لما قلنا والله
اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم
تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض مذهب اليه فيكون فاسدا
* فان قيل ان مسروقا احدث في مسئلة الحرام وهى ما اذا قل لامرأته انت على حرام قول آخر
بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالى احرم امرأتى او قصعة من ثريد يعنى
انه ليس بشئ واحداث محمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قولنا ثلثا بعد اختلاف
الصحابة فيها على قولين وهما استحقاتها ثلث كل المال في الصورتين او ثلث الباقي في الصورتين
فقال لها ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقربهما سائر العلماء
ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز * قلنا يجوز ان يكون
احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز احداث
قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينبغي تقديم اجماع
بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتهمما الصحابة مخالفة الاجماع على اننا نقول انهما محجوجان باقوال
الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهما الاجماع قوله (وكذلك) اى وكما يختلف الصحابة
اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان
الدليل الذى ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا
ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا * انما ذلك اى رد
القول الحادث مختص باقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم
ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم
وسيطهراك فساد ذلك وكذلك اى وكنه نصيب البعض وسكوت الباقيين ما خطب به بعض
الصحابة من الخلفاء اى بين حكماء من احكام الشرع في خطبته فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا
من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا
الاترى ان اباذر قال لعمر رضى الله عنهما في خطبته لا يقبل قولك لالك خالفت النبي وابا بكر
فانى مررت على بابك فرأيت قدريين يغليان ولم يكن للنبي ولا لابي بكر الا قدروا احدا فاعتذر
عمر وقال ان في احديهما دواء وفي الاخرى طعاما * وقدم عمر رضى الله عنه حللا بين الصحابة
فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه
لا نسمع لان فعلك يخالف قولك فانك قد جرت في القسمة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة
حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لى الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك
فلما لم يسكتوا عما هو داخل في حد الاباحة ولكنه محل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت
فما كان الحق بخلافه عندهم * وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم
وسكتوا كان اجماعا لان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء واما فلذلك قل من الخلفاء

(باب الاهلية)
قال الشيخ الامام
رضى الله عنه اهلية
الاجماع انما تثبت
باهلية الكرامة

(باب الاهلية)

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى * وكذلك جعلناكم

امة وسطا* وقوله جل* ذكره كنتم خير امة اخرجت للناس* وقوله عليه السلام* لا تجتمع
 امتي على الضلالة* وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في عرف الشرع ويتناول بظاهره كل
 مسلم لكن له طرفان واضمحان والنفي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالاطفال
 والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما يريد بالامة في قوله عليه السلام
 لا تجتمع امتي على الضلالة وامثاله الامن يتصور منه الوفاق الخلاف في المسئلة بعد فهمها ولا
 مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل
 على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم
 القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف* واما الواضح في الاثبات فكل
 مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعاً فلا بد من موافقته في الاجماع* واما
 الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقهاء الذين ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقهاء
 والمجتهد الفاسق والمبتدع وامثالهم* ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال
 ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا بتابع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل
 البدعة واليه ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة
 يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون* ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم
 تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفرق امتي
 على كذا تناول الكل فكذا هيها* ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد
 ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشخص لم يعتبر الاتفاق
 اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع
 انما تثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية
 الكرامة فيهم* وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي
 فسق ظاهر يعني اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان
 النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني* اما اشتراط
 الاستقامة عملا وهي العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء
 الشهادة كما قال تعالى* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس* وبصفة الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل* كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
 وتنهون عن المنكر* واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر لانهم اوجبوا اتباع الامر والنهي فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم اتباع لا يكون
 فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق
 الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة
 فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب
 بالنسب وذلك يتنافى وجوب الاتباع* ويورث التهمة لانه لما لم يحرز من اظهار

وذلك لكل مجتهد
 ليس فيه هوى
 ولا فسق اما الفسق
 فيورث التهمة ويسقط
 العدالة واهلية اداء
 الشهادة وصفة
 الامر بالمعروف
 ثبت هذا الحكم

فعل ما يعتقد باطلا لا يحرز عن اظهار قول يعتقد باطلا ايضا ثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف * وقال بعض اصحاب الشافعي **ص**كبابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا يعتقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدى اليه اجتهاده فكيف يعتقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه * وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافا يستل من دليله لجوازه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافا جاز الامساك عن استعمال دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل * والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى * وكذلك جعلناكم امة وسطا * فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليل صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوى) فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او ماحبا له او يكون غالبا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه تعصب لذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب تفعل من العصية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الحواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مازمة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان يجن بالهوى اى لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره الجون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلافه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافا ووفاته ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهودة بالاعصية وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافروا ان كان لا يدري انه كافر * وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة اى خلاف الروافض في امامة الشيعة وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيان في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم جلهم على ذلك تحابهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوى المشهور) به اى الذي غلا في هواه حتى خرج عن رتبة الامام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك ان يجن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

وفاقه اثبت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لان امة المنابعة مطلق الامة تناول امة المنابعة دون امة الدعوة * قال شمس الامة رجه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رجه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يهتمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفنا هاهنا بقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء واذني ما فيه انهم لا يعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر النافقين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغزالي رجه الله لو خالف المتدع في مسألة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كالمخالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال) ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرائع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع * والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتفصيل احكام الصلوة والسكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ايس يدري ما يقول وانه ايس اهلا لوافق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفرض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوعها اصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد
فشرط في حال دون
حال اما في اصول ٣
الدين المهمة مثل
نقل القرآن ومثل
امهات الشرائع
فصامة المسلمين
داخلون مع الفقهاء
في ذلك الاجماع فاما
ما يختص بالرأى
والاستنباط وما يجرى
بجراه فلا يعتبر فيه
الا اهل الرأى
والاجتهاد وكذلك
من ليس من اهل
الرأى والاجتهاد
من العلماء فلا يعتبر في
الباب الا فيما يستغنى
عن الرأى

الغزالي رحمه الله * وما يجري مجراه الضمير عائد الى ماى مايجرى مجرى ما يختص
 بالرأى مثل المقادير فان رأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل
 فيه الرأى كتنقيح البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد
 اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فينقذ الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام
 في عدم الاعتبار من ايس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم
 الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصيرة له في وجوه الرأى
 وطرق المقاييس والنحو الذى لا علم له بالدلالة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان
 آلائهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول
 الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى
 فهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك
 الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تعلق الاحكام من منطوقها ومفهومها وما معقولها
 الى غير ذلك بخلاف الفروعى * ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل
 الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم
 من تفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحل
 والعقد من المجتهدين واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقول انه عام
 قد خص منه فحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة
 حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من
 اهل النظر والاستدلال ليعصموا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الانبياء يستغنى
 عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول
 العامة * وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة تنبت على علومهم مثل النحو والكلام فانه يعتبر
 قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله (ومن الناس من زاد على هذا) اى على اشتراط
 الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لاجماع الالصحابة وهو مذهب
 داود وشيعته من اهل الظاهر واحدين حنبلي في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار
 حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله * كنتم خيرا مة اخرجت للناس * بقوله * وكذلك
 جعلناكم امة وسطا * دون غيرهم اذا الخطاب يتناول الموجود دون المعدم وكذا قوله
 تعالى * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتى على الضلالة * خاص بالصحابة
 الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد
 لا يكون موصوفا بالايان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم
 باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك
 لا ينفي الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد
 في هذا وقال لاجماع
 الالصحابة لانهم هم
 الاصول في الامر
 بالمعروف والنهي
 عن المنكر

المؤمنين على شئ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها سوى فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد اجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الامن عترة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيرا * اخبر بنى الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفاء عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط والسنة وهى قوله عليه السلام * اتى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعتري * حصر التمسك بهما فلا ينفى اقامة الحجة على غيرهما * وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخاطبة فكانوا اولي بهذه الكرامة قوله (ومنهم من قال ليس ذلك) اى لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم * تمسكا بقوله عليه السلام * ان المدينة تنفى خبيثها كمنفى الكبر خبيث الحديد والخطأ من الخبيث فكان منفيا عن اهل المدينة واذا اتفق عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام * ان الاسلام لا يزالي المدينة كاتارز الحية الى حجرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضها الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم * لا يكيد احد اهل المدينة الاماع كما يماع الملح في الماء الى غيرها من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحى وجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجععين من الصحابة او من عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها ثبت بصفة الوساطة والشهادة الامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم وما ثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى * كنتم خيرا ما اخرجت للناس * وكذلك جعلناكم امة وسطا * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتي عليكم بالسواد الاعظم * وغيرها لا يوجب اختصاص الاجماع بشئ من هذا اى بما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عترة من مؤمنى اهل كل عصر وعصر كذلك * اما الجواب عما قالوا فقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا يعتد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح
الامن عترة الرسول
عليهم السلام فهم
الخصوصون بالعرق
الطيب المحبولون
على سواء السبيل
ومنهم من قال ليس
ذلك الا لاهل المدينة

وقد اجعنا على صحة اجاع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كان الآتي غير منظر * وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجاع في غير زمان الصحابة وهذا لان نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجاع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكرنا وهو باطل لاجاعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجاعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجاع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجاع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرك الاجاع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا متمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت * ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به * وكذا قوله عليه السلام * تركت فيكم الثقلين * من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعروة لا بالعروة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالتجهم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا متمسك به مالا لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجاع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كرمه المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسجده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نقبها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجاع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والزمن والصفاء والمروة مواضع الناسك وكونها مولد النبي ومنشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجاع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للباق * بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلالا لسمعي وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون على الفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم * قال الغزالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانهم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة حجة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة
النبي صلى الله عليه
وسلم الا ان هذه امور
زائدة على الاهلية
ومائت به الاجاع
حجة لا يوجب
الاختصاص بشئ
من هذا وانما هذا
كرامة الامة ولا
اختصاص للامة
بشئ من هذا والله
اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا * وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول
الاكثر فهو فاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفاهم في قول او عمل يدل على انهم استدلوا
الى سماع قاطع فان الوحى تزل فيه فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل
ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرا وفي المدينة لكنه يخرج منها
قبل نقله فالحجة في الاجماع والاجماع

(باب شروط الاجماع)

(باب شروط)

(الاجماع)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه قال
اصحابنا رحمهم الله
انقراض العصر
ليس بشرط لصحة
الاجماع حجة وقال
الشافعي رحمه الله
الشرط ان يموتوا
على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم لكننا
نقول ما ثبت به
الاجماع حجة لافضل
فيه وانما ثبت مطلقاً
فلا يصح الزيادة
عليه وهو نسخ عندنا
ولان الحق لا يعد
والاجماع كرامة اه
لالمعنى يعقل فوجب
ذلك بنفس الاجماع

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة بعد اتفاهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانقضاء الاجماع
فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانقضاء الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي
وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانقضاء الاجماع واليه ذهب الشافعي
في قول وقال بعض اصحابه كابن اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاهم على الحكم قولاً
وفعلًا لا يشترط الانقراض لانقضاء الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت
الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس
كان شرطاً والا فلا واليه ذهب امام الحرمين * ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في قائده
فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول
من سجدت في اجاعهم واعتبار موافقتهم للاجماع حتى اواجعوا وانقضوا مصرين على
ما قالوا يكون اجاعاً وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة
ان لا يكون المخالف طرفاً للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانقضاء الاجماع اذ اتفاهم
ليس اجاعاً بعدل الامر * وموقف فاذا انقضوا لم يبق ذلك الخلاف * معتبر اويكون قول
المخالف اذذاك خرقاً للاجماع * وذهب الباقيون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من
ادرك عصرهم من المجتهدين في اجاعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر
من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان ينقض الاجماع اصلاً * احتج من شرط الانقراض
بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع
الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال
تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملاً ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار
فلا يثبت الاجماع * بوضعه ان ابا بكر رضي الله عنه كان نهى التسوية في اقسمة ولا يفضل من
كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم المهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة
ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في اقسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم
ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقض وان عمر رضي الله
عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد وواقفه عليه الصحابة ثم ان علياً رضي الله
عنه خالفه من بعد حتى قال له عبدة السلمان بانك في الجماعة احب اليانا من رأيك وحدك

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع * لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين ما اذا انقرض العصر ولم ينقرض اى يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الانقراض عليه اى على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا من الدليل ولان الحق لا يبعد والاجماع اى لا يجاوز كرامة اى كرم الله تعالى به الاهل والاجماع من هذه الامة لا معنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلو كان لمعنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين انقضا اجتمعت على الخطأ وانه غير جائز * وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابابكر رضى الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابوبكر رضى الله عنه انما عملوا الله فاجرهم على الله وانما الدين بلاغ اى بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابى بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك مع الجماعة احب اليامن رأيك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة * وانما اختار ابو عبيدة ان يكون قول على منضمنا الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله (فاذا رجع بعضهم من بعد) اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبيان لثمة الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعنى لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر اى يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعى رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد الاجتماع فكذا في حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يبقى اجماعا لان الاجتماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد انقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجتماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكرناه او لا يدل على انه لا ينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من
بعد لم يصح رجوعه
عندنا وقال الشافعى
يصح لانه ما كان ينعقد
اجماعهم الا به فكذلك
لا يبقى الا به ولكننا
نقول بعدما ثبت
الاجماع لم يسمع
الخلاف وصار يقينا
كرامة وفي الابتداء
كان خلافه ما ناعدا

احتمال الرجوع ولكننا نقول بعدما ثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يحز
 لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم
 دليلاً قطعياً كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبيناً ان اجماعهم انعقد على
 الخطأ فيكون مردوداً بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعاً من انعقاد الاجماع فلم
 يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب
 فظهر ان الابتداء يخلف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسعه
 وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله
 ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما جاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين
 يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينقد اجماعهم في الابتداء الا به ممنوع ايضاً على قول من لم
 يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجنبنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر
 على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر
 الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضاً * وقال بعض الناس مثل محمد
 بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة
 استاذ الكعبي لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينقد باتفاق الاكثر مع مخالفة
 الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والافلا
 * ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت
 الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
 في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله
 عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن
 عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض
 الوضوء وهو اختيار شمس الأئمة رحمه الله * وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعاً
 وهو اختيار بعض المتأخرين * متمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام * عليكم بالسواد
 الاعظم * والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاجمعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد
 المنفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة بقوله عليه السلام * يد الله مع الجماعة
 فمن شذذ في النار * كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام * لا تجتمع امتي على الضلالة *
 يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذوا احد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد
 اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي
 بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد وعلی و سلمان
 رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم
 على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
 ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهداً * ومتمسك الجمهور ما اشار

وقال بعض الناس لا
 يشترط اتفاقهم بل
 خلاف الواحد لا
 يعتبر ولا خلاف الاقل
 لان الجماعة احق
 بالاصابة واولى
 بالحجة قال النبي
 عليه السلام عليكم
 بالسواد الاعظم
 والجواب ان النبي
 عليه السلام جعل
 اجماع الامة حجة
 فابقى منهم احدي يصلح
 للاجتهاد والنظر مخالفاً
 لم يكن اجماعاً وانما
 هذا كرامة ثبتت على
 الموافقة من غير ان
 يعقل به دليل الاصابة
 فلا يصلح ابطال حكم
 الافراد وقد اختلف
 اصحاب النبي عليه
 السلام وربما كان
 المخالف واحداً وربما
 قل عددهم في مقابلة
 الجمع الكثير

اليه الشيخ في الكتاب «وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى «ويتبع غير سبيل المؤمنين» وكذلك جعلناكم امة وسطا» كنتم خيرة امة» وقوله صلى الله عليه وسلم «لا يجمع امتي على الضلالة» وهذه النصوص بحقيقة ما تناول كل اهل الاجماع فابقي واحدا من اهل الاجماع مخالفا لهم لا ينقد الاجماع» وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة ثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا خبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافرادى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص «وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كخالفه ابن عباس رضي الله عنه في العول وفي اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما ترد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمرو ابى هريرة اكثر الصحابة رضي الله عنهم في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لاجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجمع والاقول الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافة له لكانت العادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون اومة لا ثم في اظهار الحق «فان قيل قد تردد قوم من الصحابة باشياء وقد انبتم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السهور وخلاف ابى طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل» قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة بخلاف النص وهو قوله تعالى «حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر» وكذا خلاف ابى طلحة لان الله تعالى «قال ثم انموا الصيام الى الليل» والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد» وكذا خلاف ابن عباس في الربوا مخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «الحنطة بالحنطة مثل بمثل» ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما باغوه الخبر لانه خالف الاجماع قوله (وتأويل قوله عليه السلام) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم امة المؤمنين اى جميعهم ولهذا قال وكلمهم تفسيرا وتأكيذا للامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثرين هو امة مطلقة اى بمن هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دھوة لا امة متابعة «وذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلمه او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم
السلام عليكم بالسواد
الاعظم هو امة
المؤمنين وكلمهم بمن
هو امة مطلقا

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده * وهو الجواب عن قوله من شذ
 شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير ونذاذا توحش بعد ما كان
 اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا مخاطب
 لا يدخل فيمن امر بملازمةهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة * قلنا يلزم مما
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون
 المخالف وبطلانه ظاهر * ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم من هو
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في منهم عن
 الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطا بالكل واحد او يكون حجة عليهم في حق وجوب
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد
 بموجبه كالنصوص * واما قولهم لفظ الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب
 الجواز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو
 العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد
 وطلان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم رجع هؤلاء الى ما
 اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع
 بالتواتر ايسر بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن
 الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فانفردا قوله (واختلفوا في
 شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد
 حقيقة ماذع اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد
 في المسئلة حقيقة شئ من طرفيها ولم يكن بمضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع
 في العصر الذي بعده على احدهما في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا
 لصحته * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع
 ويرتفع الخلاف السابق به * واليه مال ابو سعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابوبكر
 القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب * واذابت هذا
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين * احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة في
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صرح القول من محمد رحمه الله ان ذلك
 اى عدم الاختلاف ايسر بشرط * وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه
 شرط عنده ثبت انه مختلف فيه بينهم * والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا
 الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علماء الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صرح
 عن محمد انه ايسر بشرط * ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط
 آخر وهو ان لا يكون
 مجتهدا في السلف فقد
 صرح القول عن محمد
 رحمه الله ان ذلك ليس
 بشرط وان اجماع كل
 عصر حجة فيما سبق فيه
 الخلاف من السلف
 على بعض اقوالهم
 وفيما لم يسبق الخلاف
 من الصدر الاول

من وجهه ولا يصلح من وجهه في الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة رجه الله على ما ذكر في اصول شمس الاثمة وفي بعضها مع محمد على ما ذكر في الميزان * وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينقذ ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه قوله (قد صح عن محمد رجه الله ان قضاء القاضي) متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف * واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فآثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تدعونهم وقد اختلطت لحومكم بلحومهم ودماءكم بدمائهم * وجوزوه على وجار وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهم * وقال جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاء باطلا عند محمد رجه الله لانه قضاء في فصل يجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذه الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهادية * وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة رجه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين اثبتوا الاختلاف في اشراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الاثمة الحلواني * هذا اي هذا الجواب دليل على ان عند ابي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد اجماع التأخر حيث صح القضاء ولم ينقض * وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع التأخر بل تأويل قوله ان هذا اي الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فعند اكثر العلماء هو ليس باجماع * وفيه شبهة اي عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك فينفذ قضاء القاضي فيه اي في بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمختلف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ * وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل يختلف فيه العلماء بصير لازما ومجما عليه حتى لو قضى قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود في قذف فقضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت في الحدود والقصاص فرفع الى آخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لا في امر يجمع عليه فينفذ كذا ههنا * وذكر في فصول الاستر وشي وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا الوجه الاقوي قوله (واما من اثبت الخلاف)

(اي اثبت)

قد صح عن محمد رجه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رجه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رجه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع التأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

الخلافاً الأول ولم يجعله مرتفعاً بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطاً لانعقاد الاجماع فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقي من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعاً لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذ لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعاً ثم استوضح هذا الكلام فقال الاتري ان خلافه اى خلاف المخالف اعتبر لدليله لالعيه اى لاذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفاً ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اى يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قولى الصحابة فيما اختلفوا فيه اتبين ان الحق هو القول الذي ذهب اليه جميعون اليه وان القول الآخر خطأ يقينى كان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الخطأ يقينى هو الضلال واحداً لا يظن بآبى بن عباس رضى الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي توريته الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين ولا بآبى بن مسعود رضى الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على دوى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رجه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعاً لكن محمداً هو الذي اورد في الاصل فاستداه اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية او بآبى بن اوتبة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطبيقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافاً ظاهراً وكان عمر رضى الله عنه يقول انها اى المطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثاً فيصير ذلك شبهة في درء الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا فلان الواقع بانكثابات بواش فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعياً الا ان نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق بآبى بن اوتبة بالحد بالاتفاق اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا فعرفنا ان الاختلاف السابق يمنع من انعقاد الاجماع * ووجه القول الآخر هو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التى عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبعة وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف فتقيد لها من غير دليل يوجب فكلنا باطلاً * الاتري ان اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باخبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول بمن يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذلك لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت * يبين ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجمعوا على احد هما السقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسئلتنا لان الحجة

الاتري ان خلافه
اعتبر بدليله لالعيه
ودليله باق بعد موته
ولان في تصحيح هذا
الاجماع تضليل
بعض الصحابة مثل
قول عبد الله بن عباس
في العول وقد قال فين
قال لامرأته انت
خلية برية بآبى بن
ونوى الثلث ثم وطئها
في العدة لا يحد لقول
عمر رضى الله عنها
رجعية ولم يقل به
احد عند نية الثلث
ووجه القول الآخر
ان دليل كون الاجماع
حجة هو اختصاص
الامة بالكرامة بالامر
بالمعروف والنهي
عن المنكر وذلك انما
يتصور من الاحياء في
كل عصر فاما قوله ان
الدليل باق فهو كذلك
لكنه فسخ كنص
يترك بخلاف القياس

في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط
 باجماع الباقيين ايضا * فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماع
 لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجوز الاخذ
 بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ
 بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احدا لاجماعين وهو ممتنع سمعنا قلنا
 لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على
 اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احدا القولين لا بد من ان يكون
 خطأ اذ المصيب واحد و اجماع الامة على تجوز الاخذ بالخطأ خطأ * واثن سلطنا اجماعهم
 على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا انا نقول وهو مشروط بان لا يعتقد اجماع على احد
 الطرفين كما ان نسوغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروطا بتقاء القاطع * فان قيل لو
 جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان يعتقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز
 ان يخالف واحد لاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو
 باطل * قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا * ولو سلم فلا اجماع
 يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كالمولم يستقر خلافهم * ثم اجاب عن كلام
 الخصم فقال اما قوله اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال لكنه نسخ اي
 لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد لاجماع على خلافه كنس ينزل بخلاف القياس يخرج
 القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به * قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفات
 الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ
 عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين يبين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان
 الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يقرر بمضي الزمان فاما شبهة فتزول وقد قام الدليل على
 البطلان فتبين انه شبهة * ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق
 مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت * فاما الاحكام
 الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص
 بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقا على خلافه بناء
 على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا باينا لان انتهاء مدة
 الحكم الاول كافي النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة
 الحكم لانه لا ندعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء
 المصلحة وقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين به ان الحكم قد تبدل
 بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق بتبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما
 التضييل فلا يجب لان الرأي كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضييل هو الخطأ
 من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فاما التضييل فلا
 يجب لان الرأي
 يومئذ كان حجة فقد
 الاجماع فاذا حدث
 الاجماع انقطع الدليل
 الاول للحال وذلك
 كالصحابة اذ اختلفوا
 بالرأي فلما عرضوا
 ذلك على النبي عليه
 السلام فرد قول
 البعض لم ينسب
 صاحبه الى الضلال
 وكصلاة اهل قباء بعد
 نزول الص قبل
 بلوغهم وانما سقط
 محمد رحمه الله الحد
 بالشبهة ومن شرطه
 اجتماع من هو داخل
 في اهلية الاجماع
 وبعض مشايخنا شرط
 الاكثر وانصح ما
 قلنا لانه انما صار
 حجة كرامة تثبت
 على اتفاقهم فلا تثبت
 بدون هذا الشرط

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تخطئه تضليلا * للحال اى مقتصر على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأه يقين لان ذلك كان قبل العلم بالنص التام فكذا هذا وبقاء بالضم والمد من قرى المدينة بنون ولا ينون * وقال شمس الأئمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة المنعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لاحالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يغتنى به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه قوله (وانما اسقط محمد بالشبهة) اى بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجاعا يكون الاختلاف الاول باقيا فورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحديسة طبادنى شبهة * الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله نفذ قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله (ومن شرطه) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة

(باب حكم الاجماع)
قال الشيخ الامام
رضي الله عنه حكمه
في الاصل ان يثبت
المراد به حكما شرعيا
على سبيل اليقين

(باب حكم الاجماع)

حكم الشيء وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه من هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخرد عنهما حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى قرأنا في قوله عز اسمه * كتاب فصلت آياته قرأنا عريانا وقد مر بيانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امرادينا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفوا عليه لزم الدور واما مالا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرادينا يكون الاجماع حجة اتفقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية الباري لافى جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين وان كان امرادينا ويا كتمهين الجيوش وتدير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد

اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم يفصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنيوي * وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في قصة التلقح * انتم اعلم بامور دنياكم * وكان اذا رأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك ثم بما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احدي راجعه فيما كان من امر الدين * وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع جهة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كفي الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والفاساني من المعتزلة والخوارج و اكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالجزة قول الامام عندهم دون الاجماع * وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عندهم لاء ليس بحجة مطلقة تمسك من لم يجعله حجة بوجود احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقوال العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجماعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والفراخ واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوتا من اساليب الطيور فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام ارفعودوا كل نوع من الطعام والثاني انه لو انعقد امان يعتقد عن نص او امالا اذ لا بد له من مسند ولا يجوز ان يعتقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم اذا تعلق وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان يعتقد عن اماراة لانهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يتفقون على رأى واحد مطلقون على انه ان انعقد عن اماراة يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا * والثالث وهو المعتمد لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطأ غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد على ما يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد صيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد على ما يوجب العلم امكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع تلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم * قوله (لكن هذا) اى ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة * اما الكتاب فقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى * ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما نولى ونصله جهنم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولاً وعلاً ولولم يكن ذلك محرماً لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاققة الرسول في استيحاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعاً ثم ترك المشاققة انما وجب قطعاً لان قول الرسول حق يقين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعاً لان سبيلهم حق يقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاققة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطاً بالاشراط اللفظي فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المذكورين مجعولاً يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاققة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى * ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب * وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطاً وسبباً لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاققة بانفراده سبباً لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بانفرادها سبباً لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً ايضا اذ لو لم يجعل سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى * والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر * ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق * ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاماً في ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للاثم * فان قيل الاستدلال بهذه الآية انما يثبت لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الامان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا يلزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الايمان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الاقنى بمثل فعل الغير لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقط اليه لم يكن تبعاً لغيره واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يتبع احداً صلاباً بل يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فيسقط

اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما نولى فلو وجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين

الاستدلال * قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل
انه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل
المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بلا خلاف
* وبؤيده قراءة هبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين ففرقنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس
السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع
غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة * بوضع ما ذكرنا ان شرب الخمر
وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلوة لزم عليه
ترك ان شرب والخمر عن ترك الصلوة وهما غير سبيل المؤمنين فثبت انه لا واسطة بينهما
فيلزم من انتفاء احد هما ثبوت الآخر لا محالة * فان قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقة
الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام
وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول
عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا
صالحين لا سبيلهم في كل شيء حتى الاكل والشرب * وبؤيده ان الآية نزلت في طعمة بن
ايرق فانه سرق درما والتحق بالمشركون مرتدا فنزل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق * ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير
طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة * نولى ماتولى نتركه وماتولى من ولاية الشيطان * وقيل ندعه
وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام * ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفاسير
واذا حل السبيل على ما ذكرنا لم يتبق حجة في الاجماع * قلنا * الاصل اجراء الكلام على
عمومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذا لاضافة بمنزلة لام التعريف
الوجبة للتعميم فتقتضى النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما
صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى
ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء * وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول
الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار
* ولا يعتنى لقولهم نزل في رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وذكر
بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون
المراد يتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في
الايمان به لانها اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما في الباب انها ظاهرة فيه
فيستقيم التمسك بها لما يرى الاجماع حجة ظنية لا يكفرو ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض
المتأخرين من اصحاب الشافعي لما يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك
بالمحتمل الظنى في مقام القطع غير مفيد * واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل
قطعي فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقليان من دلائل التوحيد والنسبة وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقدينا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعامة المتأخرين * بوضوح ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنهما كانت خلاف الظاهر لم تقدر في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال ان ينشأ عن دليل * وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره * او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس * الا ترى اننا علمنا الشيء جازئ الوقوع قطعاً منقطعاً بان لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جحشون دما وانقلاب الجدران ذهباً وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بان لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكنه تعالى خلق فيما علما بدبيها فانه لا يعني لهذه الالفاظ الاظواهر هافكذالك انما عن الاتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كنتم خير امة) كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طاري * ومنه قوله تعالى * وكان الله غفورا رحيما * ومنه قوله عز وجل * كنتم خير امة * كانه قيل وجدتم وخلقتم خير امة * وقيل كنتم في علم الله خير امة * وقيل كنتم في الامة قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به * اخرجت اظهرت * وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم بطم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم * وجه التمسك به على ماهو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا م التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فدل على انهم امرؤا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا كانوا اجمعوا على منكر قولنا فكانوا آمريين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية * وعلى ماهو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقيقة ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقة لكانوا آمريين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص * وعبرة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعال فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخيرو هو بمعنى افعال على انهم يصيرون لاهالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء * وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا * فان قيل * الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا * فلنا * ليس الخطاب بقوله

وقال كنتم خير امة
اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر
والخيرية توجب
الحقية فيما اجمعوا

كنتم خيرة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بأنه خير امة
والشخص الواحد لا يوصف بأنه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من
صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره
انتم خير عسكر في الدنيا تفحون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من
هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به * كقوله تعالى * واذا قمتم يا موسى
لن نؤمن لك * واذا قتلتم نفسا فادارأتم فيها * وكقول الرجل بنو هاشم حثما واهل الكوفة
فقهاء اى فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا) اى ومثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة * جعلناكم
اى صيرناكم * امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ * ولذلك استوى
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث * وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها
الخلل والاوساط محمية * وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها
اقرب من بعض * واتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا
والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى * قال اوسطهم * اى اعدلهم وارضاهم * قولا
وقال الشاعر * هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى البالي بمعظم *
فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوبا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوبا
بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا
وكذبا والكاذب البطل يستحق الذم فلا يكون عدلا * وهو معنى قوله وذلك اى كونهم
وسطا ايضا الجور اى الميل عن سواء السبيل * قال القاضى الامام الوسط فى اللغة من
يرضى بقوله ومطلق الارضاء فى اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى اصل مردود
ومنهى عنه الا ان الخطى ربما يعذر بسبب عجزه وبؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لان
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل * فان قيل * وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب اثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد
عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء * ولئن سلمنا انه يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ * فذلك لا يقتضى كونهم محقين فى الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو
من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح فى العدالة * قلنا * انه تعالى عالم بالظاهر والباطن
فلا يجوز ان يحكم بمقالة احد الا والخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمركى اذا خبر بعد الله شاهد
يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا فى كل
شئ * وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو يناقى العدالة
المطابقة للحقيقة * بخلاف شهود الحاكم حيث تثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس
والوسط العدل وذلك
يضاد الجور والشهادة
على الناس تقتضى
الاصابة والحقيقة اذا
كانت شهادة جامعة
للدنيا والآخرة

الصفيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اکتفی بالظاهر * والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما خبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة لا فيما اجعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لافي الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل قلنا لا تقصير في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا فقال سمعتمكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لا يبق في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة بمعنى اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله عز اسمه قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن بغونها عوجا وانتم شهداء * ثم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى * وكذلك جعلناكم * جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علما باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول * قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على ما مر به واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان في اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين * ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتسابعة في بعض الامور لانه غير متين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة اننا لانعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة) هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمرو وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطأ * مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة * سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ * يدالله على الجماعة * لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروى ولا على خطأ * عليكم بالسواد الاعظم * يدالله على الجماعة ولا يزال بشذوذ من شذ * من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه * من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية * لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال * لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله * ثلث لا يفعل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم * من سره محبوبه الجنة فليزمت الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد * لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناولهم اى عاداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقي الامة ومخالفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه * ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقابع نقلت عنهم * وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسك بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبير الى زمان المخالف والعادة قاضية بحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرار الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة و عموم النص ينفى جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فرعر ليصلي بالناس قال النبي عليه السلام ابي الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة يتعاطاها الجيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يثبت
احد على فساده وابطاله واظهار النكرفيه * واعترض عليه من وجوه * احدها انه
ربما خالف واحد ولم ينقل * واجيب بانه مما يحمله العادة اذا اجماع من اعظم اصول الدين
فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يدرس خلاف الصحابة في دية الجنين وحد الشرب
وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه التضييل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته
الآتري انه اشهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختلف في خلاف اكابر الصحابة
والتابعين * والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتهم بالاجماع على صحة الخبر
وبالخبر على صحة الاجماع * واجيب باننا استدلتنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بحلول الاعصار
عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر
غير معلوم فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع * والعادة اصل يستفاد منها معارف
بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك * والثالث
لعلمهم اثبتوا الاجماع بغيرها * واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في
معرض التمديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها * الرابع لو كانت معلومة الصحة
لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب * واجيب بان عدم التعريف
يحوز ان يكون لتلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على
قصده الى بيان نفي الخطاء عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها
لغرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل
مقطوع به * الخامس حلهم الضلال في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة على
الكفر والبدعة * وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حله على الكفر
«ودفع بان اللفظ لا يني» عند ويؤكد كده قوله تعالى «ووجدك ضالا فهدى» وقد فهم على الضرورة
من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد
انتم بها في حق على وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم
من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصة للامة فدل على انه اراد مالا تعصم عنه
الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي في العصمة
عن الخطأ في الدين واثار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي
الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة في موضع النفي ان كانت
الرواية بغير لام نفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد
الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام الصام اجراؤه على
عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل * السادس حلهم الخطأ على بعض
انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون
بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فاذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالحكم * ثم هذه الاخبار انما وردت لايحاج متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لا يمنع استحباب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص بخطي في كل شيء بل كان انسان يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء * وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها قوله (واما المعقول فكذا) وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل العقلي القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطأ او اختلفوا في حكمه او خرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة * لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا * فان قيل لانسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى بقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متاولا له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لاما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها * على انا ان سلمنا انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة * قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بمضاهي بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لانه ثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص * وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فالدلالة على الشريعة اعم لجميع ما اتى به النبي صلى الله

واما المعقول فلان
رسولنا عليه السلام
خاتم النبيين وشريعته
باقية الى آخر الدهر
وامنه ثابتة على
الحق الى ان تقوم
الساعة قال النبي عليه
السلام لا تزال طائفة
من امتي على الحق
ظاهرين حتى تقوم
الساعة وقال حتى
تقاتل آخر عصاة
من امتي الدجال

وانما المراد بالامة من لا يتمسك ﴿ ٢٦١ ﴾ بالهوى والبدعة ولوجاز الخطباء على جماعتهم وقد

عليه وسلم والكل ينتقي بانتفاء بعضه * الا ترى ان الشرايع الماضية لم تحت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكان القول بانه يؤدي الى انقطاع بعض احكام الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة الحققة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد * وذلك جائز اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض * وذلك اى قضاء القاضي انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى * وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فعصمت امتنا عن الخطاء لبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدر على حل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا عليه * والقيمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت للقيمات تصير مشبعة * وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له * والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون بحجة واذا اجتمعت الآيات صارت بحجة * قال ابو الحسين البصري في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان يكون مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لانقول كذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطأ اذا انفردوا والاجتماع مع كافة الامة لم يكن قوله خطأ وليس بمنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود في الوضع الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سوداء بل بيضاء * وقد مررت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع قوله (فيكفر جاحده في الاصل) اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذي اختلف فيه فلا واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي والمقول بلسان الآحاد غير واجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعي كالاجماع الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يحمله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس * وذكر هذا القائل في تصنيف له والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحیح من الأحاد

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا وجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة * ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام * وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطى قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة * وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يفلوا عنه * ثم قوله في كفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحدا لاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثاني اى يكفر جاحدا لاجماع المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقاً على صحته لاشتمالهم على اهل المدينة وعرة الرسول * ويضلل جاحدا اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول * وهذا كله اذا بلغ اليقين بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتي بيانه قوله (والنسخ في ذلك) اى في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالنظري وجاز نسخ الظني بالظني والقطعي جميعا فلما جمعت الصحابة على حكمهم ثم اجمعوا على خلافه بعدمدة يجوز ويكون الثاني ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثاني على حكمهم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له * وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهي مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء * لاننا نقول زمان نسخ ماثب بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ماثب بالاجماع فقير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه * وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

والنسخ في ذلك جائز
بمثله حتى اذا ثبت
حكم باجماع عصر
يجوز ان يمتنع
او ائتك على خلافه
فينسخ به الاول
ويجوز ذلك وان لم
يتصل به التمكن من
العمل عندنا على ما مر
ويستوى في ذلك ان
يكون في عصرين او
عصر واحد اعني به
في جواز النسخ والله
اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع تامها ونسوخا على ما مريانه في باب تقسيم الناسخ والله اعلم

باب بيان سببه

اي سبب الاجماع * وهو نومان * الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا * ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اي النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينقعد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجهه * ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قاذح في الاجماع * واجاز قوم انعقاد الاجماع لاعن دليل بان يوقعهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ايسر بتمتع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينقعد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الاجماع حجة فائدة * وبان الاجماع لاعن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطى واجرة الحمام * وبذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل * ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه ومعنى من النصوص رأوه * واثرا في الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد * وقولهم لو انقعد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نقول به اذا خلافا في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق * واماما ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الاعن دليل الا انه لم ينقل اليه استفتاء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظاهريا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الظاهري واتباعه والشعبة ومحمد بن جرير والقاساني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينقعد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

باب بيان سببه

قال الشيخ الامام رضي الله عنه وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع آخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقدير الهم على المحجة

العلم قطعاً فلا يجوز ان يصدر منهما ما يوجب العلم قطعاً اذا الفرع لا يكون اقوى من الاصل
كذا ذكر الاختلاف في الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن
المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحدواختلفوا في انعقاده
عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على همم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم
على شئ الا لجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا للحكمة يصلح جامعاً فاما
الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعاً ولان الاجماع منمقد على جواز
مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لخرمت مخالفة الجائز بالاتفاق * ولان
الاجماع لا يكون بالاتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع
من انعقاد الاجماع مسنداً الى القياس * حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد او القياس
امر لا يستحيل العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصيل
بينهما اذا كان مستنده دليلاً قطعياً او ظنياً فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي
لانه يكون تقييداً لها من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد
والقياس مثل اجماعهم في وجوب الغسل مسنداً الى حديث عائشة رضي الله عنها في النقاء
الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسنداً الى ما روى ابن عمر رضي الله
عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من اتباع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على
امامة ابي بكر رضي الله عنه مسنداً الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال
بعضهم رضيهم رسول الله لديننا افلا نرضاه لديننا واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه
على حد شارب الخمر ثمانين استدلالاً بحديث القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
هذا حد واقل الحد ثمانون * وقال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى
فارى ان يقام عليه حد المفرتين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اى اشتراط جامع
لا يحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل
* دليلاً اى مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة
حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اى جاء الطريق
المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعياً او غير قطعي
وقوله (ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا يروهم بظاھر ان الاجماع
عند الشيخ لا ينقد عن دليل قطعي كاذب اليه البعض على ما نص عليه في الميزان لان الجامع
لو كان قطعياً لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع ببحته يثبتان بذلك الدليل
فما بقي للاجماع تأثير في اثبات شئ فيكون لغوا * بخلاف ما اذا كان الجامع دليلاً ظنياً لان اصل
الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع ببحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل
ظني تأييداً يمين الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجهه
* ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطرروا
الى العمل بدليل يحتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جمعهم وقد يناسده والحاجة

ولو جمعهم دليل
موجب يوجب علم
اليقين لصار الاجماع
لغوا ثبت ان مقاله
هذا القائل حشوم
الكلام واما السبب
الناقل للينا فلي مثال
نقل السنة فقد ثبت
نقل السنة بدليل قاطع
لا شبهة فيه وقد ثبت
بطريق فيه
شبهة فكذا هذا اذا
انقل البناء اجماع
السلف باجماع
كل عصر على نقله
كان في معنى نقل
الحديث المتواتر

واذا انتقل اليها بالافراد مثل قول عبدة ﴿ ٢٦٥ ﴾ السلماني ما اجمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء
كاجتماعهم على محافظة

الاربع قبل الظهر
وعلى اسفار الصبح
وعلى تحريم نكاح
الاخت في عسدة
الاخت وسئل عبدة
الله بن مسعود عن
تكبيره الجنائز فقال
كل ذلك قد كان الا اني
رايت اصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم
يكبرون اربعا وكما
روى في توكيد المهر
بالخلوة وكان هذا
كنقل السنة بالاحاد
وهو يقين باصالة
لكنه لما انتقل اليها
بالاحاد او جب العمل
دون علم اليقين وكان
مقدما على القياس
فهذا مثله ومن الفقهاء
من ابى النقل بالاحاد
في هذا الباب وهو قول
لاوجه له ومن انكر
الاجماع فقد ابطال دينه
كله لان مدار اصول
الدين كلها ومرجعها
الى اجماع المسلمين
وصلى الله على نبيه
محمد وآله اجمعين

انما ثبت فيما اذا كان دليله ظنيادون ما كان دليله قطعيا فلا يعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع
لا يرد بما لا فائدة فيه * ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اى دليل
كان ظني او قطعي لانه لما انعقد عن مستند ظني فعن مستند قطعي اولى ان يعقد لانه ادعى الى
الاتفاق الذي هو ركنه وبعدهما انعقده كان مؤكدا لموجه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان
قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر * فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل
موجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا
لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط
ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتأكيد ان صدر عن قطعي * قال شمس الاثمة رحمه الله
فن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما ثبت العلم
بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة أصلا سواء * وقولهم الاجماع منعقد على جواز
مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقهم مجتهدوا عصره اما اذا وافقوه فلا * وقولهم وجود نقاة
القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث
فاذن لا يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس
الاثمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض
اهل الكلام ممن لا بصيرة في الفقه وبعض المتأخرين ممن لا علم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقتدي
لافهم ولا يونس بوقاقتهم * وما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا
على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعندا كثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا
على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولا جله انعقاد الاجماع فيكون منعقدا
عليه * ويبنى عليه ان الاجماع المنعقد على وجوب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند
الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله * وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل
على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل فيطلب صحته
وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اي الاجماع اليها بالافراد اي ينقل الاحاد
وجواب اذا قوله كان هذا اي انتقل اليها بالافراد كنقل السنة بالاحاد ووقع في بعض النسخ فكان
بالغاو ليس بصحيح * واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه
هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية
كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا انتقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجهة للعمل
مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد * وذكر الضمائر ارجعة الى السنة في قوله وهو
يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام * فهذا اي الاجماع او انتقال
الاجماع * مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث * وقال بعض اصحاب الشافعي منهم
الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع يحكم به على
الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع * والجواب

انا ثبت بنقل الواحد اجاعا قاطعا موجبا للعمل ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجاعا ظاهرا موجبا
 للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد * ولكنهم يقولون وجوب العمل
 بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجاع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا
 اجاع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
 للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى * ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب
 العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد لدليل الظني موجب للعمل قطعا كخبر الذي
 تخلل واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد لدليل القطعي وهو الاجاع الذي لم يتخلل بينه
 وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من
 احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله
 واسطة او وسائط لعدم الفائل بالفصل قوله (مثل قول عبيدة السلماني) بفتح العين
 وكسر الباء وقح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبيدة بن قيس بن سلم او عمر ومنسوب
 الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود
 رضى الله عنهم اسلم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير
 رضى الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة
 اثنتين او ثلث وسبعين من الهجرة * وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعني سئل عنه ان
 تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الآثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره
 ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجاع حجة فقال من انكر الاجاع اى انكر كونه حجة
 فقد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجاع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات
 والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجاع المسلمين على نقلها
 فكان انكار الاجاع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجاع
 بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجاع فان النقل يوصل اليها ما كان ثابتا
 والاجاع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوته به
 وذلك لا يمتنع من ثبوتها بدليل آخر والله اعلم * واذا قدر غنا بتوفيق الله وانعامه * وتأيدته
 واكرامه * عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها * وتأسيس قواعدها وتهديد مبانيها
 وتوضيح مسائلها المشكلة * وتقبيح دلائلها المضلة * فلنشرع في شرح الاصل الرابع
 الذي هو ميزان حقول اولي النهى * وميدان انقحول ذوالجحي * به نعرف قدر الحذافة
 والفظانة * ويسبر غور الفقاهاة والرزانة * وفيه بحار القول والافهام * ويفرط الاخلاق
 والاوهام * كاشفين النقاب عن غرائب غر الله وحقايقه * رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه
 ودقايقه * حامدين لله تعالى على افضاله * ومصابين على سيدنا محمد وآله *

(باب القياس)

(قوله لان الكلام) لا يصح الابعناء اثبات الشيء لا يمكن الابعاد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

(لا يكون)

(باب القياس)

قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه الكلام
 في هذا الباب ينقسم
 الى اقسام اولها الكلام
 في تفسير القياس
 والثاني في شرطه
 والثالث في ركنه
 والرابع في حكمه
 والخامس في دفعه
 ولا بد من معرفة هذه
 الجمل لان الكلام لا
 يصح الابعناء ولا
 يوجد الا عند شرطه
 ولا يقوم الا بركنه
 ولم يشرع الاحكام
 ثم لا يبقى الا الدفع

لا يكون مفيدا واذالم يكن مفيدا كان مملوا وصار كالخان الطيور * ولا يوجد اى على وجه
يعتبر الا عند شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود الشرط والا
بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الا بعد تحصيل الطهارة والتكاح لا يصح الا
بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن * ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء
نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته * ولم يشرع الحكم
اذ الشيء انما يخرج من حد السقف والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة
ثم لا يبقى الا الدفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة
الجميع قوله (للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته
عليه بالوضع * ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها
لا بظاهرها * ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسير اهو المراد
بظاهرة وهو ايقاع الخشبة على جسم حي * ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلا م فيتناول البعض
والخلق ومد الشعر فى قول الرجل والله لا اضرب فلانا بمعناه لا بظاهرة وصورته كما يتناول
التأنيف الضرب والشم بمعناه وهو الايذاء بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البعير
فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله (اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير) يقال قست الارض بالقصة اذا قدرتها بما يقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار
ليعرف لمقدار غوره * ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة
استعمل بمعنى المساواة ايضا ف قيل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتهما * ومنه
يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه * ومنه قول الشاعر
* شعر * خف بالحقا كرم على عرض يدنسه * مقال كل سفبه لا يقاس لك * واليه اشار
الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره * وكان غرضه من
هذا الكلام ان التقدير فى المعانى والاحكام بالحقا كرم * بغيره ليحتمل الشيء الملحق نظير الملحق
به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته * واسم النعل مؤنث سمى الا ان الشيخ ذكر
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ * وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جمعت
كلمة على قبيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لا للابتناء
ابتداء قوله * وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقاس على
اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما تفقا على كونه اصلا بينهما كالحقنى فى
مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسيلين وصاحبه يسعى فى الحاقهما بالقي
القليل * وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر
قاس يقاس * وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

﴿ باب تفسير القياس ﴾

القياس تفسير هو
المراد بظاهر صيغته
ومعنى هو المراد بدلالة
صيغته ومثاله الضرب
هو اسم لفعل يعرف
بظاهرة ولمعنى يعقل
بدلالته على ما قلنا اما
الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس
النعل بالنعل اى احده
به وقدره به وذلك ان
يلحق الشيء بغيره
فيجعل مثله ونظيره
وقد يسمى ما يجرى
بين اثنين من المناظرة
قياسا وهو مأخوذ
من قايسته قياسا وقد
يسمى هذا القياس
نظرا بحاجزا لانه من
طريق النظر يدرك
وقد يسمى اجتهدا
لان ذلك طريقه
فسمى به مجاز

احترازا عن القياس اللغوي او العقلي * وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان اجتهاد القلب اى بذله مجهود يحصل هذا المقصود * وذكر في القواطع انه اختلف في الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعي رحمه الله وقال اشار اليه في كتاب الرسالة واما الذي عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يفترق الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمقتصر الى القياس * وحده هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس وغيره * وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه * والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل في باب الاجتهاد حل المطلق على المقيّد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس قوله (واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع) وذلك لان معناه اللغوي لما كان جعل الشئ مثلا لا خرو مساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للنصوص عليه في المعنى الذي ترتب الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لاحالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك * والدرك هو العلم او في تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لانه مثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لا ان يثبت وجودها به * ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بينها بين الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع * ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين في ذلك فقليل هورد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس * وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه * وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلمته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذا اطلاق اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ * ولان حكم الاصل وعلمته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل بمثل علمته في الفرع * والمقول عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علمته في الآخر * واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذ كر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب * ومختار القاضي الباقلاني والغزالي وعامة اصحاب الشافعي انه حل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما * قال الغزالي وانما قيل حل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المعدومين

واما المعنى الثابت
بدلالة صيغته فهو انه
مدرك في احكام
الشرع ومفصل من
مفاصله

وهذه جملة لا تعقل الا
بالبسط والبيان وبيان
ذلك ان الله تعالى كلفنا
العمل بالقياس بطريق
وضعه على مثال
العمل بالبينات فجعل
الاصول شهودا فهي
شهود الله ومعنى
النصوص هو شهادتها
وهو العلة الجامعة بين
والفرع الاصل ولا بد
من صلاحية الاصول
وهو كونها صالحة
للتعليل كصلاحية
الشهود بالحريفة والعقل
والبلوغ ولا بد من
صلاح الشهادة
كصلاح شهادة الشاهد
بلفظة الشهادة خاصة
وعدالته واستقامته
للحكم المطلوب
فكذلك هذه الشهادة
ولا بد من طالب الحكم
على مثال المدعى وهو
القياس ولا بد من
مطلوب وهو الحكم
الشرعي ولا بد من
مقضى عليه وهو
القلب بالعقد ضرورة
والبدن بالعمل اصلا
او الخصم في مجلس
النظر والحاجة ولا بد
من حكم هو بمعنى
القاضي وهو القلب

ولو قيل حل شئ على شئ لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشئ
* وكذا لو قيل حل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لا ينبئ عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه
عليه تأويل ماو الحكم قديكون اثباتا ونفيا وكذا الجامع قديكون حكما وصفة وكل واحد
منهما قديكون نفيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الحد مع اجوبتها المذكورة في كتبهم
قلت فلنطب فيها قوله (وهذه جملة) اى ما ذكرنا انه مدرك في احكام الشرع ومفصل
امرهم لا يعقل الا بالبسط * وعسارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا ببسط
الكلام * وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما
نطقت به النصوص * بطريق وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبينات في خصوصيات
العباد * وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه * فجعل الاصول وهى النصوص
شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد * ومعنى
النصوص هو شهادتنا اى معناها الذى تعلق بالحكم به لا المعنى الاعوى وفدربقوله وهو
علة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوى * ولا بد من صلاحية الاصول اى للشهادة * وهوى
الصلاحية على تأويل الصلاح * كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى
هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه * ولا بد من
صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملائما اى موافقا للتعليل
السلف غير خارج عن فهمهم كما لا بد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول
اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة * وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة
وهى كونه صدقا * واستقامته اى مطابقتها للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون
موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا
لعدم المطابقة * فكذلك هذه الشهادة اى قتل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصدددها
فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها ههنا ايضا فصلاحيته هذه الشهادة
بالائمة كما قلنا وعدالتهما بالتأثير واستقامتهما بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد
الوضع ونحوه * ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان
المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب
العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة
* وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فانه مقتضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له
* ولا بد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب بحكم بعد فهمه تأثير وصف في حكم بثبوت ذلك
الحكم بناء عليه كاقاضى فى الخصومات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على
الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد
وبينه تباين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصدوا القلب صار
مقتضيا له بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كاقاضى اذا قضى

بثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجمة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعى وكألو قضي بثبوت الرضائية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليه ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقى للمشهدود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضى الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأى على الاصول الشرعية لتعديده احكامها الى ما لانص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لاحجة لا ثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصبهاني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضرورى ولا ضرورة بنا اليه لا مكان العمل باستصحاب الحال

بثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجمة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعى وكألو قضي بثبوت الرضائية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليه ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقى للمشهدود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الالتزام يبين بالعجز عن الدفع * وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردي رحمه الله مثالا لهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة * والشاهد قوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر * وشهادته دلالة وصفى النجاسة والخروج على الانتفاض * وعدالة الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتفاض الطهارة بالخارج من السرة * والطالب هو القاييس * والمطلوب انتفاض الطهارة * والحكم القلب * والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعى فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتفاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قال فلم يتوضأ او احتجم فلم يتوضأ وامثاله قوله (هذا) اى ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع * مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اى جميعهم * لتعديده احكامها الى ما لانص فيه اى لاثبات مثل حكم النص فيما لانص فيه والمراد من التعديده الاظهار * واعلم ان القياس نوعان عقلى وشرعى فالعقلى ما يستعمل في اصول الديانات * وقيل في حده هورد غائب الى شاهد لا يستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقلية عند اهل القبلة سوى طائفة من الحديب والامامية من الراوفض والحنابلة المشبهة والخواارج الالجبديات منهم * وهؤلاء انكروا القياس الشرعى ايضا سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التى لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقلية فانه لا حاجة اليه فيه الوجود تنافى الكتاب * واما الشرع فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره * والخلاف فيه في موضعين في جواز التعديده عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع سمعا * وقالت الشيعة كلها والخواارج سوى الجندات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به بمنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره * وقال دواد بن على الاصبهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهر واني انه ليس بمنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمما غاب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورته اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا * واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعى الوارد بتعبد به قطعى سوى ابى الحسين البصرى فانه قال هو ظنى ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

التعبد بالافيسة الشرعية لان النصوص لاتفي بجميع الاحكام اتناهيها وعدم تناهي الاحكام
فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحريزا عن خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية * والى
وجوب التعبد بالعقل ذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول
الفقه * ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لادليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر
القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم
الامامية والخوارج * وقوله القياس قسم منه اي من دليل العقل * والقول الثاني اشارة
الى قول من اثبت القياس العقلي ونفي القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعوه
والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان
القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن متمنا لكنه لما لم يرد نص يدل على
اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجحه عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب
* ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد
اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في ماخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع
بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصل في ما يردده العقل
وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذي كان تابيعين فلا يجوز
العمل بالقياس الذي هو ظني على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه قوله (واخرج من
ابطل القياس) الى آخره تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب * مثل قوله تعالى * ما فرطنا
في الكتاب من شيء * اي ما تركنا من شيء الا وقد بينا لكم تمامكم اليه حاجة وقوله تعالى
* ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب
ولا يابس الا جمعه * وقوله عز ذكره * وتزلنا عليك الكتاب تبانا لكل شيء * من امور الشرع
اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او
اشارته او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد في شيء ههنا فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده او
عدمه فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه * الآية فقد
امر به بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا
بيان كل الاحكام من رطب ويابس موجودا في الكتاب كقول (اش) جمع العلم في القرآن لكن *
تقاصر عنه انهم الرجال * فيكون القياس مستغنى عنه فنجمه حجة لم يجعل الكتاب كافيا
في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث وثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا
واضلوا وفي رواية ابى هريرة رضي الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واصلوا
السبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراد بها الجوارى اي اتخذوا الجوارى سريات فولد منهم اولاد
ليسوا بنجباء اذا النجاسة من قبيل الامهات فصدر منهم الله ما يفضي الى الضلال والاضلال وهو
القياس ومثل حديث ابى هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة
برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرأى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى

واخرج من ابطال
القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما
الكتاب فقول الله
تعالى وزلنا عليك
الكتاب تبانا لكل
شيء وقوله تعالى
ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين ومن
جعل القياس حجة لم
يجعل الكتاب كافيا
واما السنة فقول النبي
عليه السلام لم يزل
امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد
كان فضلوا واصلوا

خوف بن مالك الاشجعي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال * ومثل ما روى عبد الله بن عمر وابن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافقوا بغير علم فضلووا واذلوا وافتوى بالرأى فتوى بغير علم * وروى عن عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء الدين اعييتهم السنة اى لم يحفظوها فقالوا برأىهم فضلووا واذلوا وعن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم في ارايت وارايت * وعنه انه قال ان علمكم في دينكم بالقياس احللتكم كثيرا ما حرم الله وحرمت كثيرا مما احل الله * وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس * وقال الشعبي ما حدثك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا عن رأبهم فآلفه في الحش * وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا انى اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله (واما المعقول فكذا) وتمسكوا بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في الدليل وهو القياس * ولمعنى في المدلول وهو ما ثبت به من الحكم الشرعي * اما الدليل اى المعنى الذى فى الدليل * فشبهه فى الاصل اى اصل القياس واحترزه به عن خبر الواحد كما سقروه * لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال الغلط والخطأ ولهذا ترى الفقهاء يختلفون فى علة نص واحد مثل اختلافهم فى علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى فى اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة * بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة موجهة لا علم قطعا وانما تمكنت الشبهة فى طريق الانتقال بنا فيؤثر تمكن هذه الشبهة فى انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجهة للعمل كالنص المأول لا يخرج عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا * وبخلاف حقوق العباد فانها ثابتة بدليل فى اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي * اما الذى فى المدلول فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية قال الله تعالى * اطعوا الله واطيعوا الرسول ولا طاعة لله تعالى بالمعقول والاراء لانه لا يمكن اداء الطاعة الانكمية وكيفية ولا مدخل للرأى فى معرفة كمية الطاعة وكيفية ولا المعقل وقوف على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجالا لا كحسن شكر المنعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء * الا ترى ان من الشرايع

واما المعقول فلمعنى فى الدليل ولمعنى فى المدلول اما الدليل فشبهة فى الاصل لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو شبهة فى الاصل مع كمال قدرة صاحب الحق واما الذى فى المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع الله تعالى بالمعقول والآراء الا ترى ان من الشرايع ما لا يدرك بالمعقول مثل المقدرات ومنها ما يخالف المعقول

ما لا يدرك البتة بالمقول مثل المقدرات كأعداد الركنات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش
 الجنایات * ومنه اى من المشروع او من المذكور وهو الشرايع * ما يخالف المقول اى
 القياس الظاهر والدليل الظاهر الذى عرف اصلا فى الشرع ولم يردانه يخالف دليل العقل
 على معنى ان العقل يقتضى خلاف ذلك لان الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز ان
 يتناقضا بوجه * وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام
 فى القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى
 فيكون العمل فيه بالرأى علا بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن اهمال الرأى فيه * وبمثله هذه الشبهة
 تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين التماثلات فى الاحكام كايحباب الغسل بالمنى
 دون البول الذى هو مثله بل انجس منه وكايحباب القطع على سارق القليل دون غاصب
 الكثير وكايحباب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذى هو اغلظ
 منه وكايحباب القتل بشاهدين دون ايحباب حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكايات الاحصان
 بالحرّة الشبهة وعدم اثباته بمائة من الجوارى الحسان وكتهريم النظر الى شعر الشبهة
 الشوها وابعثته الى شعر الامة الحسنة وكاباحة النظر الى وجه الحرّة الحسنة وتحريره الى
 شعرها مع اتفاقهما فى تهيج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر الى الوجه اكثر منه عند
 النظر الى الشعر * وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا فى ايحباب القتل وكالجمع
 بين قتل الصيد عدا وخطاء فى ايحباب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عدا فى ايحباب
 الرقبة واذا كان كذلك استحالة ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف
 موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس التسوية بين التماثلات فى احكامها والاختلاف
 بين المختلفات فى احكامها قوله (ولا يلزم امر الحروب) جواب عما يرد نقضا على
 الوجهين فان الرأى مع احتماله للخطأ والغلط قد يستعمل فى الحروب بالاتفاق وهى امور
 الدين واركانه * وكذا يستعمل فى درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من
 امور الدين * وكذا قيم التلقات تعرف بالرأى عند ايحباب ضمانها وهو من احكام الشرع
 فعرفنا ان حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فينقض به الوجه الاول * وان الله تعالى
 قد بطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثانى * فقالوا ما ذكرتم ليس بلام علينا اما على الوجه
 الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يلقى
 بحالهم الجحز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع لئلا يسرع عليهم الوصول
 الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان يثبت بالرأى * اما غير القبلة فلا
 يشكل لان يقع تقويم التلقات راجع اليهم فى العاجلة فانه من باب الانتصاف الذى يقوم
 به مصالح العباد فى الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضرا عن انفسهم او يجرون
 نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد * واما القبلة اى دركها فاصله بمعرفة
 اقليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقليم * وذلك اى عرفان

ولا يلزم امر الحروب
 ودرك الكعبة وتقويم
 التلقات اما على الاول
 فلانها من حقوق
 العباد اما غير القبلة
 فلا يشكل واما القبلة
 فاصله بمعرفة اقليم
 الارض وذلك حق
 العباد فبنى على وسعهم
 واما على الثانى فلان
 هذه الامور انما يعقل
 بوجوده محسوسة الا
 ترى ان قيم التلقات
 وهى والنساء وامور
 الحرب تعقل بالاسباب
 الحسية وكذلك القبلة
 وكان يقينا باصله على
 مثال الكتاب والسنة

اقليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرها من
المصالح فبنى عرفانها على وسعهم لاحتياجهم فلذلك صح استعمال الرأى في درك القبله لاضطرارهم
وعجزهم * بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز اثباته بما
في اصله شبهة * واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه
كاحكام القواعد الكلية دون ما يتنوع فيه التنصيص وهذه الاشياء يختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال
فاعتبر فيها الرأى * واما الثانى اى على الوجه الثانى وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالقول
فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوده محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر
الى مثله في الصفات وكذا ممر المرأة يعرف بالنظر الى مثلها في الاوصاف التي يمكن اعتبارها *
وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن اتلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس
مثل التوقي عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جمة
الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر في دلائلها فكان
اعمال الرأى في هذه الاشياء في معنى العمل بمالشبهة في اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة *
ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثانى لان غايته
ان الرأى في هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام
ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع
بالرأى * وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في
اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان
اصحابها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت
بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأى بل بالنص تقديره وكان الشيخ اراد بقوله على مثال
الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لانهم ان هذه الاشياء
من قبل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأى * وحصل
بما قلنا اى بالمنع من القياس * المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لا منفع
عن القياس احتاج عن التأمل في معاني النصوص لاستخراج الاحكام * قال القاضي الامام
في التقويم قالوا وفي الجرح عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى جرحنا
عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبجر في معاني اللسان وفي محافظة النصوص
اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التبجر في معاني اللسان اثبات حيوة القالب فموت البدع
بظهور القالب فان عند ظهوره يتبين الزيف الذي هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى
بحيوة القالب لان القالب لا يحى الا باستعمال الرأى في معاني النصوص ومعانيها غائرة جمة
لن تنزف بالرأى وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل الرأى للهوى فيتم امر الدين بموت
البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس * ثم ذكر الشيخ

وحصل بما قلنا المحافظة
على النصوص بمعانيها
ولان العمل بالاصل
مواضع القياس يمكن
وذلك دليل دعينا الى
العمل به قال الله تعالى
قل لا اجد فيها اوحى
الى محرما على طاعم
يطعمه الآية وائيس
كذلك ما ذكرنا من
امور الحرب وغيرها
لان العمل بالاصل غير
يمكن وكذلك امر
القبله فعملنا بالاجتهاد
للضرورة ولا يلزم
عليه الاعتبار بمن
مضى من القرون في
المثلات والكرامات
لان ذلك امر يعقل
بالحس والعيان ودلى
ذلك يحمل ما ورد في
الكتاب من الامر
بالاعتبار على امر
الحرب يحمل مشاوره
النبي عليه السلام
ولعامه العلماء وائمة
الهدى الكتاب
والسنة والدليل
المعقول وهذا اكثر
من ان يحصى ووضح
من ان يخفى وانما تذكر
طراف منه تبركا واقتداء
بالسلف

جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل
الذى كان ثابتا يقين يمكن في مواضع القياس * وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل
به شرعا في قوله عز وجل * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فمع امكان العمل به لا يجوز المصير
الى مادونه لعدم الضرورة * وليس كذلك اى لموضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب
وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال
الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا * وكذا ليس في
الحرب والقتلة اصل نستحب به ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نفعل به جوزنا العمل
بالاجتهاد فيها للضرورة * ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضي
من القرون واعمال الرأى بالتفكير في احوالهم ومآلهم من المثلات اى العقوبات والكرامات
واجب وذلك من باب الدين فمرضا ان الرأى معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع
فقالوا لا يلزم عليه اى على ما قلنا ان القياس ليس بحجة * ذلك لان ذلك اى حقوق المثلات
والكرامات * امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسمع
او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول
ما يئلفه مما وقف على تلف مثله بتناوله * قال شمس الائمة رحمه الله المقصود من اعمال الرأى
في احوالهم الامتناع بما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا او مباشرة ما كان سببا لاستحقاق
الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى
يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه واثنان الاناث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب
ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معانى اللسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم
بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شئ فقد كان
الوقوف على معانى اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة
وعلى ذلك يحمل اى على ما يدرك بالحس والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل ما ورد
من الامر بالاعتبار في قوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * وعلى امر الحروب يحمل
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام
بقوله وشاورهم في الامر ومشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم
في ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا في ما امرهم به من احكام الشرع
والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام * اذا اتيتكم بشئ من امر دينكم فاعملوا به واذا
اتيتكم بشئ من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار)
امرنا بالاعتبار وهو برد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد
اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويته به في التقدير وهذا
هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص * وقيل الاعتبار التبيين
ومنه قوله تعالى اخبارا ان كنتم للرؤيا تعبرون تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار
والاعتبار رد الشئ
الى نظيره والعبرة
البيان

الينا هو اعمال الرأى فى معنى المنصوص ليشين به الحكم فى نظيره كذا ذكر شمس الاثمة
فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما واولاى المعنيين
بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر او القياس
مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان حكمه ايضا بالرد الى النظر فكان الامر متناولا
* وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجازة عن الشئ الى غيره مشتق من
العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يسر عليه والمعبى السفينة او القنطرة التى
يعبر بها والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلازمها
فتبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجازة الى الغير وذلك متحقق
فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر * فان قيل
لان سلم ان حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجازة بل حقيقة الاعتبار الاتعاظ لتأدبره الى الفهم من
اطلاق اللفظ * ولحجة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يتفكر فى امر الاخرة ولا متعظ
بان يقال هو غير معتبر * ولترتبته فى هذا النص على قوله يخبرون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فانه انما يحسن ترتيبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لكان كذا قول القائل يخبرون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر * ولئن سلمنا دلالة على القياس ففهمه على
القياس فى الامور العقلية دون الشرعية * او على ما كانت عنه منصو صاعليها عدم امكان حله
على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم
الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متافيان فاجراء
اللفظ على عمومته يؤدى الى الامر بالتنافيين وهو محال * ولئن سلمنا امكان حله على العموم فقد
خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمقصود عليه وما لم ينصب عليه امارّة على الحكم والاقيسة
المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز تناوؤا عليه * قلنا حقيقة
الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فانه
فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ
على نفسه بمنع * ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاظ متحقق ان المتعظ بغيره مستقل
من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه * فاما تبادل الفهم الى الاتعاظ دون غيره فمنوع
بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال
نقيا للاشتراك والمجاز * فاما صحة نفيه عن القياس الذى ليس بمتعظ بالنظر الى اخلاله
باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الاخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا
كما قيل لمن لا يتدبر فى الايات اعنى واصم لا بالنظر الى كونه قايما فانه لا يصح * واما ركا كة
مالو قيل يخبرون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر فمسئلة لانه لا مناسبة
بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار
الذى يكون القياس الشرعى احد جزئياته وذلك ليس بركيك * مثاله لو سئل واحد عن
مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم
لرؤيا تعبرون اى
تبينون والقياس
مثله سواء فان قيل انما
يصح الاعتبار بامر
ثابت بالنص دون
الرأى وهو ان يذكر
سبب هلاك قوم او
نجاتهم وكذلك عندى
ههنا اذا ذكرت العلة
نصا مثل قول النبى
فى الهرة انها من
الطوافات والجواب
ما بين ان شاء الله وقال
الله تعالى ان فى ذلك
لايات لقوم يتفكرون
ويعقلون ونحو ذلك

كالوشلو عن اكل او شرب في صوم رمضان يجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع فعله الكفارة * ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم لزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل احديا به محتمل الآية ولو كان ذلك محتملا لصار معناها يخربون بيوتهم بأيديهم وايدى المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص واد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر * الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم لا المنع منه * وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص لثبوت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول مالم يوجد فيه اشارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظر له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظر ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذالم تدخل تحته لم يصح تخصيصها منه ففي النص على عومه موجبا لليقين كما كان * على انا ان سلمنا انه صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا * والجواب مانين اراد به قوله وبيان ذلك في الاصل الى آخره قوله (ولكم في القصاص حيوة) فاقصاص افناء وتقويت للحياة وقد جعل مكانا وظرفا للحياة في هذا النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كاذكر في الكتاب * اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار شرعه فلان انقاصه للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه * وصدده اى منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه من القتل * فيصير اى شرع القصاص يعنى مشروعيته حيوة لهما اى القاصد القتل والمقصود قتله * بقاء عليها اى بقاءهما الحياة * وفي بعض النسخ عليهما اى بقاء حيوتهما عليهما * ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحياة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى * ومن احياها فكاننا احياء الناس جميعا * وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما في استيفائه اى كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القاتل خوفا على نفسه منهم فيصدقنهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة للخوف عن نفسه فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء لهم معنى * وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء * ولان القاتل اذا قتل محي اثر القتل في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياء له بدفع سبب العذاب عنه * وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة * وتكرير لفظ الحياة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول غير قتله فتفور الفتنة ويقع التقاتل بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة وانقطع التقاتل فكانت فيه حيوة * عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحياة فان بارتداع القاطع عن القتل تحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب التكثير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضى ان الحياة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم
في القصاص حيوة
وهو افناء وامانة
في الظاهر لكنه
حيوة من طريق المعنى
بشرعه واستيفائه اما
الاول فان من تأمل
في شرع القصاص
صدده ذلك عن مباشرة
سببه فيبقى حيا ويسلم
المقصود بالقتل عنه
فيبقى حيا فيصير حيوة
لها اى بقاء عليها واما
في استيفائه فلان من
قتل رجلا صار جريا
على اوليائه وصاروا
كذلك عليه فلا يسلم
لهم حيوة الا ان يقتل
القاتل فيسلم به حيوة
اولياء القاتل الاول
والعشار فصاروا
احياء معنى وهذا
لا يعقل الا بالتأمل

كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله عز ذ كره * ولتجدنهم احرص الناس على حياة * فان
الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهي الحيوة في المستقبل
اذالحرص لا يكون على حياة الماضية والراهة حسن التنكير * ولان الحيوة الحاصلة بالارتداد
عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثير من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه
خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداد بل يكون في حق البعض ولما دخل
الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل
* يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس * حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح
التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اى كون القصاص حياة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال
الرأى فعرفنا ان استعمال الرأى لاستخراج معانى النصوص امر سائغ في الشرع والقياس
ليس الاستعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في التوقيف
والله تعالى يقول ولكم في القصاص حياة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار عن قتل
فقتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم اننا لانكر
استعمال الرأى لمثل هذا المعنى اذ لابد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واساراته وذلك
لا يتأتى الا به انما الكلام في استعماله لا يثبت الحكم الشرعى في محل غير منصوص عليه
ولا دلالة للآية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب
كما سيجى بيانه قوله (واما السنة فاكثر من ان يحصى) واحتج مثبتوا القياس ايضا
بما ثبت بالتواتر المعنوى عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى
ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضى الله عنه فانه لما قال
اجتهد برأى ضرب على صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله فم ينكر عليه في قوله
اجتهد برأى بل مدح وحده الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص
وامره باباموسى رضى الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال لعمر بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا
اقضى فقال على انك ان اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة
* وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر
مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعى وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة
عند اصحاب ابى حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منع دألى سقوط الاحتجاج فقال هذا نص
صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح
الاحتجاج به * قال الفزالى رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا
وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسل بل لا يجب البحث عن اسنده وهو كقول
عليه السلام * لا وصية لوارث * ولا تنكح المرأة على عمتها ولا توارث اهل مليون شتى وغير
ذلك مما عملت به الامة كافة * وذكر غيره ان مثبتى القياس ابدا كانوا يعمسون به في اثبات

واما السنة فاكثر من
ان يحصى من ذلك
ماروى عن النبي صلى
الله عليه وسلم حين بعث
معاذا الى اليمن قال بم
تقضى قال بما فى
كتاب الله قال فان
لم تجد فى كتاب الله
قال اقضى بما قضى به
رسول الله قال فان لم
تجد فاقضى به رسول
الله قال اجتهد برأى
قال الحمد لله الذى
وفق رسول الله
وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقا منهم على قوله * فان قيل * ان سلمنا صحته لانسلم كونه دالا على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لا غير بل هو عبارة عن استقراغ الجهد في الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية * او على التمسك بالبرائة * او على القياس الذي علمته منصوص عليها او مومي اليها * او يحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذلك فاما بعد اكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكل لا يكون الا بعد اشتغال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس * قلنا لا يجوز حل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقتضي انفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل ممتنع وكذا لا يجوز حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد * ولا على ما كانت علمته منصوصا عليها لان الشارع انما سكنت عند قوله اجتهد لعله بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حل على القياس المنصوص على علمته لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كالم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة * ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكل فان الاكل لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة القياس من الوسائط * ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقد روينا عن حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الختمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعا على جواز القياس * وكلمة من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس * وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها * وقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا خبرته اني اقبل وانا صائم تنبها على قياس غيره عليه * وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انتقص اذا جف فقبل نعم فقال فلا اذن * وقوله عليه السلام في محرم وقضيت به باقية لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة مليبا * وقوله عليه السلام في شهادة احد زملوهم بكاومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم نشجت دما * وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ * فانه لا يدري اين بانته يده وقوله عليه السلام في الصيد فان وقع في الماء فلا ياكل لعل الماء اعان على قتله * الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها * المتحد معناها فنزل جعلتها منزلة المتواتر وان كانت آحادا * فان قيل لا تمسك لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان لتعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من النصيص على العلة جواز الحاق غير المنصوص به كالم قال الرجل اعتقت غائما لسواده

وقد روينا ما هو
قياس بنفسه من النبي
عليه السلام

لم يعتق جميع عبده السود وكذا اوتتلك بمؤثر بان قال اعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم
عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه * قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعاميل بيان
كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يحز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عند
اشتراكها في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وخلاذا ذكره عن
الفائدة بخلاف قوله اعتقت غانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق
فيكون ذكره كعدمه * وذلك لان الشرع علق احكام الالهلاك حصولا وزوالا بالافاظ دون
الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق ثبت العتق والطلاق
ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء * فاما احكام الشرع فيثبت
بكل ما دل على رضا الشارع واراذه من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا * يوضحه ان احدا
لو باع مال التاجر بمحضر منه بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بتلفظه بالا اجازه
ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضا ويثبت
الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى متمسك آخر عول عليه
اكثر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان اصحابه رضى الله عنهم علموا بالقياس
وشاع وزاغ ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار مثل ما اشتر من مناظرتهم في مسألة الجدو والاخوة
ومسألة العول والمشاركة وميراث ذوى الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس
* ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على
ما قاله عمر رضى الله عنه بطريق المقياس والرأى حيث قال الاترضون لامر دنياكم بمن
رضى به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس * وكذلك عمر رضى الله عنه جعل
امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن
بعد ما اخرج نفسه منه فعرض على رضى الله عنه على ان يعمل برأى ابى بكر وعمر فقال
اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضى الله عنه هذا الشرط
فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين
* وشاوروا في حد شارب الخمر فقال على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فعذه حد المفترين فاس حد الشارب دلى حد الفاذف فاخذوا برأيه واتفقوا
عليه * ولما ورث ابو بكر رضى الله عنه ام الامم دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من
الانصار وقد شهد بدر القدر وث امرأة لو كانت هي الميثة ام يرثها وتركت امرأة لو كانت هي
الميثة ورثها فارجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس * وروى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قال
في الكلالة اقول فيها برأى * وعن عمر رضى الله عنه اتضى في الجد برأى * ولما سمع في الجين الحديث
قال كدنا ان نقضى فيه برأينا * وقضى عثمان بتوريت المبتوتة بالرأى * وعن على رضى الله
عنه اجتمع رأيي ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارقهن * وقال

وعمل اصحاب النبي
عليه السلام في هذا
الباب ومناظرتهم
ومشاورة في هذا
الباب اشهر من ان
يخفى على عاقل يميز

ابن مسعود رضى الله عنه في قصة بروع اقول فيها برأى وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والنظار ثم قس الامور برأىك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التماضى في الباطل * وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأى ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لانص فيه وكفى باجاءهم حجة * فان قيل لانسلم عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضى الله عنه انه قال لما مثل عن الكلاله اى سماء تظلمنى واى ارض تغشى اذا قلت في كتاب الله برأى * وعن عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى الى آخر ما ذكرنا * وعن عثمان وعلى رضى الله عنهما انهما قالوا لو كان الدين بالقياس لكان المسيح على باطن الخلف اولى من ظاهره * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقدم بيان بعضها * قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عن ايسر له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعا بين القليلين بقدر الامكان وذكر انظر الى رحمه الله في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كبراث الجد والاخوة ونعين الامام بالبيعة وجمع المحصف ومما يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاورث ذلك علما ضروريا بقرائهم بالرأى كما عرف سخاوة خاتم وشجاعة على بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها قاطيع ومروية من غير ثبت وهى باعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بقبولها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها * ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم * ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا * فان قيل سلمنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتى ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها * قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الائمة وآثر المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لانسلم انه اجماع سكوتى فان جميع اهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأى عند عدم النص فكان ذلك اجماعا فعلياً منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حتى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحض من الصحابة في القياس الا نضر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل ونفريسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم
فقد ضل عن سواء
السبيل ونايذا السلام

ابوبكر وعمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعههم الرغبة والرغبة انقادت لهم العوام وجاز
للتنافين السكوت على التفتية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول * وقال ولوان الصحابة لنزوا
العمل بما امروا به ولم يتكفوا ما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأى والقياس لارتفع بينهم
الخلاف والنزاع ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كفوا وتجبروا وتأمرؤا وتكفوا
القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال * وبمثل طغت
الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمرؤا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم
بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف * فقال
الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان شاء الله تعالى عليهم في آيات من
القرآن ومدح رسوله اياهم في اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله
ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام ويقول الرافضة الذين هم
اعداء الدين * ونابذ الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربتة لان الدين وصل اليها من قبلهم
فتى طعن فيهم لم يثبت بقلهم شئ فكان الطعن فيهم عائد الى الاسلام في التحقيق قوله
(ومن ادعى خصوصهم) الى آخره * زعم من عجز من نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة
الرأى في الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فراروا من الشبهة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز
العمل بالرأى اما بمشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان
المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم *
او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا
تكريمه * والدليل عليه انهم علموا بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يحز غيرهم
كأروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذا نزل واقام وتقدم
ابوبكر رضى الله عنه فجار رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكث
مكانك فرفع ابوبكر رضى الله عنه يده وحده الله تعالى ثم استأخرو وتقدم رسول الله وقد كانت
سنة الامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابوبكر بالرأى وقد امره ان يثبت
مكانه ثم استأخرو بالرأى * وكتب على رضى الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله
فقال سهيل بن عمرو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه
السلام عليا رضى الله عنه ان يحول لفظ رسول الله فابى حتى محام الرسول عليه السلام بنفسه
وما كان هذا الا بآء عملا بالرأى في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقض الصلاة بمتابعة
الامام بالرأى وقد كان الحكم للسوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا
بالرأى في موضع النص وفي نظرها كثرة وكذلك علموا بالرأى فيما لا يعرف بالرأى من المقادير
نحو حد الشرب كما قال علي رضى الله عنه ثبت بارا شافيت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأى
* فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالرأى فقد ادعى امرا
لادليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم
فقد ادعى امرا لا دليل
عليه بل الناس سواء
في تكليف الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل * قال شمس الأئمة
رحمه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير
دليل * واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن
الاحوال ففاسدة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم * وكذا
دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك
الرأى في مقابلته لا بظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالرأى وانما عملوا بخلاف النص في بعض
الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى
ففي حديث الامامة على الصديق رضى الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت
على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخرتمسك بالعزيمة الثابتة بقوله
جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يقدم
بين يدي رسول الله * وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله
عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المهود والتأخر الى الحضور
كان رخصة وكذلك علم على رضى الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام فلم يقصده بالاتباع
الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة * ثم الرغبة في الصلح
مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتعم هذه المنفعة في ان يظهر الامام
المساحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون
في الصلح لضعفهم فلماذا ابي على رضى الله عنه عن ذلك * وكذلك عرف معاذ رضى الله عنه
ان في البداية بالفائت للسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متسبعة
رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك او لا تمسك بالعزيمة لاختلاف
لنص * واما حد الشرب فثبت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحذف القذف والحكم
الثابت بالاجماع لا يكون محال به على الرأى كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله (واما
المعقول) فكذا استدلال او لا بمعوم قوله تعالى فاعتبر واعلى ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في
عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاختبار بالثلاث دون
الرأى فسال ان سلنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به * والحاصل ان
الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماء دليلا
معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته * وهذا التقدير
الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور * وهو الكفر اى السبب المنقول عنهم
الكفر ليكف عنها اى يتمتع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء
يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اصابهم تلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل لاعتبار
احوالنا باحوالهم فكيف عما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الانعاط
بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو ان
الاعتبار واجب بنص
القرآن وهو النظر
والتأمل فيما اصاب من
قبلنا من الثلاث
باسباب نقلت عنهم
لنكف عنها احترازا
عن مثله من الجزاء
وكذلك التأمل في
حقائق اللغة لاستعارة
غيرها لها سايف
والقياس نظيره بعينه
لان الشرح شرع
احكاما بمعاني اشار
اليها كما انزل مثلات
باسباب قصها ردعانا
الى التأمل ثم الاعتبار

حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاقتدار
 في احد الموضوعين يكون تنصيصا على الامر به في الموضوع الآخر دلالة * واللام في ليكف
 متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل اي كما ان التأمل في احوال من قبلنا واجب لاعتبار
 احوالنا باحوالهم * التأمل في حقائق اللغة اي في معاني الالفاظ * لاستعارة غيرها اي غير
 الفاظها الدالة عليها بالوضع * اليها اي لتلك الحقائق والمعاني * سايع اي جاز كالتأمل
 في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على
 الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل
 سايع بخلاف فكذا التأمل في الاصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعديده
 حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا * ولو قيل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها
 لغير موضوعاتها سايع لكان موافقا لما ذكر شمس الأئمة وغيره * وهو ان التأمل في معنى الثابت
 بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة * ثم التأمل
 في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه
 جائز مستقيم من عمل الراشخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص
 في كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لانعرف المؤثر الا بالسمع من صاحب الشرع
 كما يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما
 بالسمع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب * وقال القاضي الامام ايضا انا احبينا
 بالقياس الحج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناوله النص اذ كما احباهو ونحن
 معه حقايق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها
 واضع اللغة في الاصل وام يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك
 هذا * والقياس نظيره اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقيقة
 اللغة * ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء
 الى الاعتبار دعاء الى التأمل قوله (وبين ذلك) اي بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار
 في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين
 كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بني النضير * من ديارهم من مساكنهم بالمدينة * وذلك
 انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له
 فنقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فخالقوا
 عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان
 اخاه من الرضاة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا
 عشرة ايام ففسد المنافقون اليهم لا تخرجوا من الحصن فان قتلوكم فقتل معكم لا تخذلكم وان
 خرجتم لتخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الاجلاء على ان
 يحمل كل ثلاثة ايات على بعير ماشاوا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعوات واربحا الاهل

وبين ذلك في الاصل
 في قول الله تعالى هو
 الذي اخرج الذين
 كفروا من اهل
 الكتاب من ديارهم
 لاول الحشر فالخراج
 من الديار عقوبة بمعنى
 القتل والكفر يصلح
 داعيا اليه

بينت منهم ال ابي الحقيق والحي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة *
واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهى مثل اللام في قدمت لحيوتى وفي جثته لوقت
كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر * معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم
الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من
جزيرة العرب الى الشام * او هذا اول حشرهم والحشر الثانى اجلاء عمر اياهم من خير
الى الشام واليه اشير في الكتاب * وقيل الحشر الثانى حشر يوم القيامة لان المحشر يكون
بالشام * ما ظنتم ان يخرجوا الشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم
* وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بأس الله * فاتيهم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا
لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون
عليهم * وقذف في قلوبهم الرعب يقتل رئيسهم غرة على يد اخيه * والرعب الخوف الذى
يرعب الصدر اى يملأه * وقذف انبائه وركزه * يخربون بيوتهم التخريب الاخباراب
والافساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والافساد تركه لاسا كن فيه والانتقال عنه
كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأقتهم وان لا يبقى لهم
بالمدينة دار ولا منهم ديار * والذى دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة لیسدوا
افواه الازقة وان لا يخسروا بعد جلالتهم على بقائهم اسما كن للمسلمين وان ينقلوا معهم ما كان
في ابنتهم من الخشب والساج المبيع واما المؤمنون فداعاهم ازالة تحصنهم ومنعتهم وان يتسع
لهم مجال الحرب * ومعنى تخريبهم لها بآيدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب
فيه فكأنهم امرؤهم بدوكفؤهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولى الابصار يا ذوى العقول
ولا تفعلوا فعل بنى النضير فترك بكم ما نزل بهم هذا تفسير الآية * وبين الشيخ طريق
التأمل فيها للاعتبار فقال فلاخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عدل القتل في قوله
تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم واكونه مثل القتل او اشد منه اختار بنو اسرائيل
القتل على الجلاء * والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الافراج الذى هو بمنزلة القتل لانه
يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الافراج ايضا * واول الحشر دلالة على تكرار هذه
العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده وهو اجلاء عمر كايينا اصابة النصره جزاء التوكل
وقطع الحيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم رؤا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم منقطعة
عنه فتوكلوا على الله فجزوا بالنصرة والنجاح * وان المقت اى السخط والبغض يقال عنه
اى ابغضه * والخذلان اى ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاعتزاز بالشوكة
اى شدة الناس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله
جزوا بذلك * ثم دعانا بقوله عن اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معانى النص
* للعمل به اى للعمل بما وضع لنا من المعنى فيما لانص فيه فتقيس احوالنا باحوالهم فتحترز
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم * فكذلك في مسئلتنا هذه اى كما وجب لنا

واول الحشر دلالة
على تكرار هذه
العقوبة وقوله تعالى
ما ظنتم ان يخرجوا
دليل على ان اصابة
النصرة جزاء التوكل
وقطع الحيل وان
المقت والخذلان جزاء
النظر الى القوة
والاعتزاز بالشوكة
الى ما لا يحصى من
معانى النص ثم دعانا
الى الاعتبار بالتأمل
في معانى النص للعمل
به فيما لا نص فيه
وكذلك في مسئلتنا
هذه

ومثال ذلك في مسألة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال ﴿ ٢٨٦ ﴾ الخنطة بالخنطة اى بيعوا الخنطة بالخنطة

لان الباء كلمة الصاق
فدل على اضمار فعل
مثل قولك بسم الله
فدل عليه قوله لا
تبيعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء ودل
عليه حديث عبادة
بن الصامت ان النبي
عليه السلام قال لا
تبيعوا الذهب بالذهب
والورق بالورق
الاسواء بالسواء
والخنطة بالخنطة
الاسواء بسواء عينا
بعين فمن زاد او
استزاد فقد اربى
والخنطة اسم علم للكيل
معلوم وقد قيل
بجنسه وقوله مثلا
بمثل حال لما سبق
والاحوال شروط
اى بيعوا بهذا الوصف
والامر للايجاب
يكون والبيع مباح
فلا بد من صرف الامر
الى الحال التى هى
شروط والمراد بالمثل
القدر لما روى في
حديث آخر كيلا بكيل
فثبت بصيغة الكلام
وقوله والفضل اسم
لكل زيادة وقوله ربوا
اسم لزيادة هى حرام

التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر النصوص
لاستخراج المعاني التى تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص
فيه قوله (وبيان ذلك) اى بيان التأمل لاستخراج المعنى الذى هو مناسط الحكم
باشارة الشارع يتحقق في مسألة الربوا وذلك اى ذلك البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال الخنطة بالخنطة الحديث * روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من
اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضى فعلا يلصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في
المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الخنطة بالخنطة مثل بطل بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهى مختارة الشيخ ههنا
بيعوا الخنطة بالخنطة مثلا بمثل مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضم فيه الفعل الذى
جعلت التسمية مبدأه * ودل عليه اى على ان المضمر ما ذكرنا هذان الحديثان والخنطة
اسم علم المكيك اى اسم موضوع غير معنوى لنوع من الطعام الذى يصح ان يكال ولم يرد
تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكال اصلا لا يخرج عن كونه مكيلا وقد قيل هذا المسمى بجنسه
بقوله الخنطة بالخنطة * وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الخنطة ويكون حالا عن المفعول
والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق
راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل *
ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التى هى شرط الجواز
وصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الخنطة بالخنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها
ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المفتضية لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة
وهذا لان الشئ قد يصير مشروطا بشروط يعترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن
في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود ولا نفعاده وان لم يكن
بنفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة
واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة * والمراد بالمثل المذكور
في هذا الحديث المماثلة في القدر اى الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان
محمد ارحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمثل كيلا
بكيل ووزنا بوزن فتبين بذلك ان المراد به المماثلة قدر الاوصاف وكلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم يفسر بعضه بعضا * فثبت بصيغة الكلام اى ثبت هذا المجموع وهو اضمار
البيع وايجاب المماثلة وكون المماثلة في القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في
معناها * والفضل اسم لكل زيادة اى زيادة ترجع الى احد البديلين سواء كانت باعتبار
القدر بان كانت من جنس البديلين كزيادة قفين من احد الجانبين او من غير جنسها كزيادة
درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة * وقوله ربوا اسم لزيادة وهى
حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في

(الزراعة)

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام* وهو اى الفضل الذى هو ربوا
 فضل مال لا يقابله عوض فى مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق
 فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا
 للعقد فيكون كالمواضع عبدا بحارية وشرطان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشتري للبائع
 عملا فانه يفسد العقد خلو هذه الزيادة عن العوض فى عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو
 كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلامال يحل وان كان بغير عوض لان
 عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف
 مقتضاه فعرنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض فى عقد المعاوضة* فان قيل ينبغي ان
 يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس
 الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبد وثوب
 بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا فى عقد المريض وبيع الاب
 والوصى* قلنا لانسلم انه فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا
 للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى
 ما يساوى درهما بعشرة جعل ذلك فى حقه متقوما بعشرة لرغبته فى شراؤه بعشرة ولها اثر
 فى اثبات زيادة المالية والتقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة
 تساوى بعشرة فكان فى حقه متقوما بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار ان فى السوق
 قيمتها عشرة* وكذا لو باع ما يساوى عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما فى حق المتعاقدين
 لتراجع رغبتهما فيه فلم يحل فضل عن العوض ولكن لما وجدته المشتري عند اهل السوق
 يساوى بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية
 الى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالى عن العوض* وكذا فى تصرف
 المريض والاب والوصى لان اثبات زيادة المالية برغبة المشتري انما تصح اذا كان ذلك تصرفا
 فى خالص ملكه وتصرف الاب والوصى فى مال الصغير واليتيم وتصرف المريض فى مال تعلق
 به حق الغير لا فى خالص ملكهم فلا ينفذ الى رغبتهم لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر
 الفضل فى تصرفاتهم ايضا والمراد بالفضل الفضل على القدر اى القدر الشرعى وهو
 الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشئيين على الاخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على
 تقدير عدم الفضل ليكن تحقيق فضل احدهما على الاخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان
 فى العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة فى شئ من العلم واتاها احدهما بزيادة فيه وههنا ذكر
 المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة فى القدر بالنص وهو ما روينا من قوله
 عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل
 مبنيًا عليه فى الذكر كالوقيل زيد فقيه وعمر فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل
 الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر* بوضحه ان البدلين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا
 يقابله عوض فى
 معاوضة مال بمال
 والمراد بالفضل
 الفضل على القدر
 لان الفضل لا يتصور
 الا بناء على المماثلة
 ليكون فضلا عليها
 والمراد بالمماثلة القدر
 بالنص فكذلك الفضل
 عليها لا محالة

و صار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو دواع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المثلثة عند البيع بجنسها واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية وان تكون امثالا متساوية الا بالجنس والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما يقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معني

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرّفنا ان المراد به الفضل على الكيل * وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لاحالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كما ان المراد بالمماثلة هو المماثلة في الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على ملك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق مثل بمثل * والمراد منه القدر اى الكيل والفضل معه ووجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كيلا * وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبي عنه وهو مخالف لروايات فانه قد نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجرى فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الخنطة بثلاثة امناء منها لا يجوز ومعاوم ان المن الواحد بما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الخنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالايجاع فعرّفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل قوله (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر) يعني ثبت بالتقرير الذى ذكرنا ان الحكم الاصلى في هذا النص وجوب التسوية بين البلدين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد * ثم الحرمة اى ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل اى بيعوا الخنطة * واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فلم يكن مالا يجرى فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما يقتضى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رجائيتها فيجوز بيع الخفنة بالخفنتين والتفاحة بالتفاحتين * عند البيع بجنسها اى عند بيع الخنطة بجنسها او بيع هذه الاموال المذكورة في النص بجنسها * واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس * قال الامام البرغرى في طريقته * ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احتراز عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية مالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البلدين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوى بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعانصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى التكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف في مسئلة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضى نهيا عن ضده فاجاب التسوية كيلا بكيل يكون تحريما للفضل على الكيل * فالكيل ونعني به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في التمثالين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنسكاح جعل علما للمحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره * بمنزلة الطول والعرض يعنى فيما له طول وعرض فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من اللبس صورة كان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا آخر من الثوب

صورة ومعنى قوله (وسقطت قيمة الجودة) جواب عما يقال لان سلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قديق تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدر او جنسا فان المالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنقص بالرداءة واذ لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبد والثياب * فقال هذا انما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو وجود من الثبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها وزديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة * وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة رديئة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لا يمكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيح العقد الا باعتبار عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن او احدهما من اموال الربوا * ولما عرف وهو الوجه المقول ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فنفقته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين * بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة * ولا يلزم عليها اذا باع الاب او الوصى الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة رديئة فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثالث واو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باع او فلو سا جيدة رايحة بفلس رديئة رايحة * لانا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد جرح هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امرو بالتصرف على الوجه الانظر والمقابلة بالجنس طريق لا سقاط قيمة الجودة و ليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فطلق التصرف في مال نفسه فصاح منه التصرف النافع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قبل الجيد بالردى وله ان لا يرضى بمقابلته بالردى حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا قوله (ولما صارت) اي الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس * وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يكبل احترازا عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقيق التسوية * لا علة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها وعدم لا يصلح علة لامر وجودي اذ الوجود لا يصلح اثر لعدم و نتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثر لعدم

وسقطت قيمة الجودة
بالنص وهو قوله
جيدها وزديها سواء
تبرها وعينها سواء
وبالاجماع فيمن باع قفيزاً
جيداً بقفيز ردى
وزيادة فلس انه لا
يصح ولما عرف ان
ما لا ينتفع به الا بهلاكه
فنفقته في ذاته ولما
صارت امثالا بالقدر
والجنس وسقطت
اعتبار القيمة للجودة
شرطاً لا علة لان عدم
لا يصلح علة

صارت المماثلة ثابتة
بهذين الوصفين
وصار سائر الاعيان
فضلا على هذين التما
ثلين بالكيل والجنس
بواسطة المماثلة فصار
شرط شئ منها في البيع
بمنزلة شرط الحجر
ففسده البيع فهذا
ايضا معقول من هذا
النص ليس بثابت
بالرأى فلم يبق من بعد
الا الاعتبار وهو اننا
وجدنا الارز والجص
والدخن وسائر
المكيلات والموزونات
امثالا متساوية فكان
الفضل على المماثلة فيها
فضلا خاليا عن
العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته
على طريق الاعتبار
وهو كما ذكرنا من
الامثلة ما بينها وبين
هذه الجملة افتراق
وحصل بما قلنا اثبات
الاحكام بطواهرها
نصديقا واثبات
معانيها طمانينة

تقوم الجودة فجعل سقوط التقوم شرطا لالة صارت المماثلة جواب لما ثابتة بهذين الوصفين
اي القدر والجنس * بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالتماثلين والثانية
بصار اي صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس * فصار
شرط شئ منها اي من الاعيان * في البيع اي في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الحجر باعتبار ان
كل واحد حرام خال عن العوض * او باعتبار ان كل واحد مدفوت للمماثلة الواجبة بالامر *
فان قيل يبطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزه بمجوزتين او ببضة ببضتين حيث يجوز وان جعلت
هذه الاموال امثالا متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات
بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع
التفاوت * قلنا لان سلم ان العدد يحملها امثالا متساوية المال قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب
المساواة قدرا على وجه لا يبق فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد
التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا كافي الفلوس الراجحة فانها لما صارت امثالا
متساوية قطعا على وجه لا يجري فيها المماكة لم يحز بيع فلس بفلسين * وانما جعلت امثالا
في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الانلاف قد تحقق والخروج عن
العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم تحمل هذه التفاوت لوقعنا في تفاوت
اعظم منه وهو تفاوت القيمة * والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسو هل فيه الا ترى
ان السلم يصح في الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كذا في الطريقة البرغرية
فهذا اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس * معنى معقول اي مفهوم من هذا
النص فان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا
بمثل يشير الى القدر * ليس بثابت بالرأى يعني ابتداء بل هو مستنبط من النص * فلم يبق
من بعد اي من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي اليه القدر والجنس
الا الاعتبار * وهو اي الاعتبار اي طريقه كذا * مثل حكم النص بلا تفاوت اي مثل حكم
النص في الاشياء المنصوص عليها من الحنطة والشعير وغيرهما * فلزمنا اثباته اي اثبات الفضل
الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة
اي في الامثلة * او هذا المثال الذي في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهي الثلاث
والاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التأمل في اشارات
نصوص الثلاث لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل في حقائق
اللفظة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية
الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله (وحصل بما قلنا) لما فرغ من اقامة
الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا
من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بطواهر النصوص اي بنفسها
ونظمها * وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على

المعنى الذى هو متعلق الحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارنى كيف تحى الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي * وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه * وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيعه لقبول الحق * والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال ائمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين يحصل من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالعلمانية ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمأنينة القلب وذلك بالنور الذى جعله الله في قلب كل مسلم فالتمتع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجب ورفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى * لعله الذين يستنبطونه منهم * فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد نخطئ ويصيب عندكم * قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر * ويثبت به اى باثبات المعانى * تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصر على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات * وفي ذلك اى وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه * ولزمنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها * ومعانيها اى بمعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعانى التى تعلقت بها احكام النصوص وهى المعانى الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة الى ما يناسبها من النصوص * جمعا لى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جميعا * وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يفيض اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان في المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما خطأ * وما للخصم وهم نقاة القياس الا التمسك

وشرحا للصدر
وثبت به تعميم احكام
النصوص وفى ذلك
تعظيم حدودها ولزمنا
بهذا الاصل محافظة
النصوص بظواهرها
ومعانيها ومحافظة
ما تضمنته من المعانى
التي تعلقت بها احكامها
جمعا بين الاصول
والفروع معاً وهو
الحق وماذا بعد الحق
لا الضلال وما للخصم
الا التمسك بالجهل
وصار تعليق الحكم
بمعنى من المعانى ثابتا
بحجة فيها ضرب شبهة
وفى التعيين احتمال
وجائز وضع الاسباب
للعمل على هذا الوجه

بالجهل فانهم يتمسكون فيما لانص فيه باستحباب الحال مآله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز* كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة* وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

بالجهل فانهم يتمسكون فيما لانص فيه باستحباب الحال مآله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز* كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة* وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا او لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلا شتر اكهما في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلة مختلفة * فان قال الخصم ان غرضي بما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلمت انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الخسنة فيحرم النظر اليه ولكن ذلك من اقوى ما ذكره من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع بطلانه فقد صح قولى ان وضعه يمنع من القياس * فتجيبه بان نفى الشرع حكم امارة في بعض الصور لا يمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب امارة في الشتاء على المطر ولا يقض كونه امارة وجود غيم رطب في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها مختلفة عنها اسماها اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

(فصل في تعليل الاصول)

لما بين في اول ابواب الاصول وهي النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك * فقالوا يختلفون ويعني القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة * او الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر * فقال بعضهم اى بعض القايسين * هي غير شاهدة اى غير معلولة في الاصل * الا بدليل اى الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالتزام به على الخصم * واستردل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والنتج منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا * واجيب عنه بانه قد جاء عل فهو معلول اى ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التقويم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اى ذو علة بمعنى المرض * وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه * الا ان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع * وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هي معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف * يعنى لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذى تعلق الحكم به * وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله لانه لما جاوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

(فصل في تعليل)

(الاصول)

قال الشيخ الامام

واختلفوا في هذه

الاصول فقال بعضهم

هي غير شاهدة اى

غير معلولة لا بدليل

وقال بعضهم هي

معلولة بكل وصف

يمكن الابتناع وقال

بعضهم هي معلولة

لكن لا بد من دليل

يميز وهذا اشبه

بمذهب الشافعى

رحمه الله والقول

الرابع قولنا انا

نقول هي معلولة

شاهدة

* ولانه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لم يحتج الى اقامة الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل في النصوص التعليل * وانما قال وهذا شبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصا بل استدل بمسأله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا * والقول الرابع قولنا انما نقول هي معلولة شاهدة اي الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بمعنى واحد * الامناع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات * ولا بد في ذلك اي في جواز التعليل من دلالة التمييز اي دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف * ولا بد قبل ذلك اي قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر * من اقامة الدليل على انه اي النص الذي تريد استخراج العلة منه للحال * شاهد اي معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لالزام * وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام والشيخان ذكروه مذهبنا لاصحابنا على الاطلاق * واختار صاحب الميزان انقول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اي الاحكام الثابتة بهامعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدينية * ولان الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من خالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باقتافهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فتى علة بوصف مؤثر ووجد فيه ماهو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا * وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر المريسي وابو الحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان يعقد الاجماع على كون حكم الاصل معلولا ويقوم نص عليه وزعم عثمان البستي ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه * وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقدر علما من تتبع احوالهم في مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معلولا ودليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معلقة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه مما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله (احتج اهل المقالة الاولى) وهم الذين قالوا بان الاصل في النصوص عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدينية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام * الخطئة بالخطئة مثل يمثل والفضل ربوا * حرمة فضل الخطئة على الخطئة في البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل

الامناع ولا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالجواز من الحقيقة

بالمكيل في الجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعى من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص وتركا للحقيقة الى المجاز بل ابعادا للمجاز احدى نوعى الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الابدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الابدليل * وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم * والضمير في فلا يترك راجع الى النص * ثم استوضح هذا بذليل آخر فقال الاترى ان الاوصاف متعارضة بمعنى يقتضى كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطعم في حديث الربوا يقتضى حرمة بيع التفاحه بالتفاحتين واباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس * والتعليل بالكل اى بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على النص * او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى انتفاءه فان انتفاءه بالتعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل كافلا * او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجنس والنورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والتمية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدى اليه باطلا * وبكل وصف محتمل يعنى بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به محتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذا الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل * ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التى اشتمل عليها النص فالتعليل ببعض تخصيص فلا يثبت الابدليل * وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علمه بنص او اجماع قوله (واخرج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن * بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذى صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان تلك الدلائل لم تفصل بين نص ونص * ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشئ بلامرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صار كل وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الابدليل
الاترى ان الاوصاف
متعارضة والتعليل
بالكل غير ممكن وبكل
وصف محتمل فكان
الوقف اصلا واحتج
اهل المقالة الثانية بان
الشرع لما جعل القياس
حجة ولا يصير حجة الا
بان يجعل اوصاف
النص علة وشهادة
صارت الاوصاف
كلها صالحة فصلح

بكل وصف اصلا * فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف * الا بما منع بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الا بما منع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او يظهر فسق الراوى * فكذلك هذا اى مثل رواية الحديث لتعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف للم يتحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع * ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا فى الشرع * صار التعليل والشهادة من النص اى من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن يبقى فى كل وصف احتمال انه ليس بما راد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك اى ذلك الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج بالاحتمال من ان يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة * وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة الى المجاز وانما التعليل لاثبات حكم الفرع يعنى اثر التعليل فى اثبات حكم الفرع لا فى تغيير حكم الاصل فان الحكم فى المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذى يحصل به طمأنينة القلب وانشرح الصدر * ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافعى انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس * وصار ذلك اى التعليل اصلا فى النصوص * بطل التعليل بكل الاوصاف اى بجميعها بان يجعل الكل علة * لانه اى التعليل شرع للقياس مرة اى لتعدية الحكم الى غير المنصوص عليه والحاكمة به * وللحجج اخرى عند الشافعى فانه يجوز التعليل بعلة قاصرة لا لمجرد الحجر فحسب * وهذا اى التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للحجج لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما اتفق التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل عين وصفا من سائر الاوصاف للتعليل * وقوله والواحد من الجملة جواب عما يقال ان لم يكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين والاكثر منها * فقال لان الواحد هو الذى اتفق به بعد سقوط الجملة كفاى وقت الصلوة لما تعذر سببها لجميع جعل الجزء الذى سببها اتفق به والتعليل بالوصفين واكثر جائز لكن الزيادة على الواحد لا يثبت الا بالدليل ايضا * هذا تقرير ما ذكر فى الكتاب * ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتحه وزيادة تعميم الحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذى

الاثبات بكل وصف
الابتناع مثل رواية
الحديث لما كان حجة
والاجتماع متعذر
صارت رواية كل
عدل حجة لا يترك الا
بما منع فكذلك هذا ولما
صار القياس دليلا
صار التعليل والشهادة
من النص اصلا فلا
يترك بالاحتمال وانما
التعليل لاثبات حكم
الفرع فاما النص فيبقى
موجبا كما كان ووجه
القول الثالث انه لما
ثبت القول بالتعليل
وصار ذلك اصلا
بطل التعليل بكل
الاوصاف لانه ما
شرع الا للقياس مرة
وللحجج اخرى عند
الشافعى وهذا يسد
باب القياس اصلا
فوجب التعليل بواحد
من الجملة فلا بد من
دليل بوجوب التمييز
لان التعليل بالمجهول
باطل والواحد من
الجملة هو الذى اتفق به
سقوط الجملة لكنه
مجهول

وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على مانين ان شاء ﴿ ٢٩٧ ﴾ الله تعالى لكننا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل

شاهدا للحال لا ناقد

وجودنا من النصوص

ما هو غير معلول

فاحتمل هذا ان يكون

من تلك الجملة لكن

هذا الاصل لم يسقط

بالاحتمال واما ببقية

على غيره وهو الفرع

بالاحتمال ايضا على

مثال استحباب الحال

ولا يلزم عليه ان

الاقتداء بالنبي عليه

السلام واجب مع

قيام الاختصاص في

بعض الامور لان

الاقتداء بالنبي عليه

السلام انما صار واجبا

لكونه رسولا واما ما

وهذا الاشبهة فيه فلم

يسقط العمل بما دخل

من الاحتمال في نفس

العمل فاما هنا فان

النص نوعان معلول

وغير معلول فيصير

الاحتمال واقعا في

نفس الجملة ولان

الشرع ابتلا بنا بالوقف

مرة وبالاستنباط

اخرى كل ذلك اصل

فلما اعتدلا لم يستقم

الاكتفاء باحد الاصلين

فاما الرسول عليه

السلام فاما بعث للاقتداء

يحتاج الى دليل يميز * وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا ليمكن القياس اذا قياسي لا يكون النص معلولا لان كان يثبت بوصف من الجملة فلم يجب تلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد لا بدليل * واذكر شمس الاثمة رحمه الله ان الحكاية انما اختلفوا في الفروع لا اختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احدا لا وصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله (وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط) يعني هذا الذي ذكرناه والمختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم دليل التمييز الاخالة وعندنا التأثير على مانين في باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل * لكننا نحتاج قبل ذلك الى بيان التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل * على كون الاصل اي النص الذي يريد تعليله * شاهدا اي معللا في الحال وليس يقتصر على مورد بل يعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام * لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير * على مثال استحباب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لا ملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سبيلا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت * وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرثه شهادته باحتمال كونه عبدا اذا الاصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته لم يصح حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله (ولا يلزم) جواب عن سؤال يرد على هذا الاصل * وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني * كان التعليل في النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس * وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفي من الغنمية وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص * ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

السلام فاما بعث للاقتداء (كشف) (٣٨) (ثالث) لا معارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال

معللا لم يمنع عنه مانع * فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا بقوله تعالى * واتبعوه لعلكم تهتدون * وليس في كونه رسولا واماما شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعها ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا ما لم يقدح دليل التخصيص * فاما فيما نحن فيه فالاحتمال في نفس الحجة للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول المحال ليصح العمل به بمنزلة الجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقدح دليل بين المراد منه * ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجتماع الصحابة على ما بينا وبان احدا من العلماء يشغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا في مناظراتهم ومقاييساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه * اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجهه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف * وثرو الاثر انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما ستره فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا لا يتعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا * وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم تثبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء في الفعل المعين * وكان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد * فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فليكن بعدنا بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل * قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص * وهو حرمة الفضل * في ذلك اي في المنصوص * معلول بعلة متعديّة وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول * او مخصوص بعلة الثمنية فلا يسمع منا الاستدلال اى التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام * الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يمثل يدايد * بعينه معلول * ودلالة ذلك اى الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص تضمن حكما التعيين اى حكما هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير * بقوله عليه السلام يدايد اذا المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالا حضار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا يمثل * وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعني الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكما التعيين بقوله يدايد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدين

عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام * انما الربوا في النسيئة * وتعيين الاخرى وجوب تعيين البدل الآخر فيما نحن بصددده وهو الصرف اطلب المساواة بين البدلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر العينة شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدايدو المساواة في العينة شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدايد * وقوله طلب التسوية متعلق بواجب * وقوله احتراز امتعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو اظهر * وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء الزكوة العين من الدين ولم بحث في قوله ان كان له مال فعنده حر اذا لم يكن له مال عين وله دين على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعبدا عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رجه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك * وقلنا جميعا فحين اشترى حنطة بعينها بشعر بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لا بترك التعيين في احد البدلين لعدم المساواة في اليد باليد كما لو باع ذهباً بفضة وام يقبض احدهما في المجلس * وانما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعني مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين * لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل * ووجب تعيين رأس مال السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه ابدأ يكون ديناً ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانما لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقاً عن دين بدين ثم لو كان شيئاً يتعين بالتعيين بدون القبض بشرط القبض ايضاً ولا يكتفي فيه بالتعيين دفعا لخرج التمييز عن العوام والخاصا للفرد بالاغلب * فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الوجود حكم النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتضائه عليه * واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين * ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بالتعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بالتعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعددة لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن الثمنية مانعة * واذا ثبت فيه اى ثبت للتعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية مانعة منه * ثبت تعليله في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب المائلة الى سائر الموزونات * لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب المائلة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب المائلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضا * بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي بنى تعدى وجوب المائلة عليه اسرع ثبوتاً من ربوا النسيئة الذي بنى تعدى التعيين

وتعيين الاخر واجب
 طلبا للاستواء بينهما
 احترازا عن شبهة
 الفضل الذي هو ربوا
 وقد قال النبي عليه
 السلام انما الربوا في
 النسيئة وقد وجدنا هذا
 الحكم متعبدا عنه حتى

قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فمين اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب ﴿ ٣٠٠ ﴾ تعيين رأس مال السلم بالايجاع واذا ثبت

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة * فان قيل لان السلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لانص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقاتلة بخنثه يد ايد قبضا بقبض ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يد ايد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم نهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا * يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها * قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان انقياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل مؤكدا كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله (قال الشافعي) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل امره معقول ولهذا لم يشربها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فليحق سائر الاشربة المسكرة بهاملة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر * فقال الشيخ رحمه الله لابد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولادليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال * ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلا وكثيرها والسكر من كل شراب * فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كاذب اليه بعض اهل الاهواء * وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدى حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والنبي من نبيذ الزبيب او الخمر اذا اشتد كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذا تعدى بلا تعليل * فقال ليست حرمة سائر الاشربة اى باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهم لم يثبتوا على الوصف الذي ثبت في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة * ونجاسة الخمر غليظة لا يعنى عنها اكثر من قدر درهم ونجاسة سائر الاشربة خفيفة يعنى عنها مادون ربع الثوب * كذا لا يجوز بيع الخمر بالايجاع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابي حنيفة

التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدى بل لا تعليل بالايجاع فقد صح التعدي ولم يكن التهمة مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولادليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياط ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة لجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ههنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم

رجه الله اليه اشير في المبسوط * لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة والتجاسة فيه
اى فى سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال * الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى التخله والكرمة فظاهره يوجب
ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذ النبي عليه السلام بعث مينا للحكم باللغة فكان
معناه ما يتخذ منه مال حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا * ومثال هذا
اى نظير ما ذكرنا ان وصف الثنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لا يصح الطعن به بان
يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك
بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب
اقامة الدليل على كونه معلولا * طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح
وبالرق يصح على ما قرر فى الكتاب * متى وجد بالنص شاهدا اى معللا مع ما ذكره الخصم
من الطعن بانه معلول بالثنية بطل هذا الطعن والله اعلم

(باب شروط)

(القياس)

قال الشيخ الامام

وهى اربعة اوجه

ان لا يكون الاصل

مخصوصا بحكمه بنص

آخر

(باب شروط القياس)

قوله (ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر) اعلم انه لا بد من بيان الاصل
والفرع ههنا لكثرة دورهما فى المسائل فى هذا الباب فنقول الاصل فى القياس عندا كثر العلماء
من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه بخمسه
كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك
هو البر فى هذا المثال * وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من
نص او اجاع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل فى هذا المثال لان الاصل ما تفرع
عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل * وذهبت طائفة
الى ان الاصل هو الحكم فى المحل لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى
العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على
المحل * ولا فى النص والاجاع اذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلى او ضرورة
امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا * وهذا النزاع لفظى لا مكان اطلاق الاصل
على كل واحد منها لانه حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص
لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو
مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين * اما بالمعنى الاول فلما قلنا * واما بالمعنى الثانى فلا فتقار الحكم
ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتدر الى الحكم ولا الى دليله * ولان المطلوب
بيان الاصل الذى يقبل الفرع فى التركيب القياسى ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما
الفرع فهو المحل المشبه عندا كثر كالارز فى المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت
فيه بالقياس كتحرير البيع بخمسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذى يبنى على الغير ويفتقر

اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرما * واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كافي قولا فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احدا لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهائين وغيرهم بالقياس * والباء في بحكمه بمعنى مع وفي نص آخر للسببية * والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام * من شهدته خزيمة فحسبه * فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعمده النص النافي في غيره * وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص انتفرد كما قلنا * والباء في بحكمه صلة للخصوص * وفي نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس * والباء في نص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المختص والمخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للمدد مثل قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين * واشهدوا ذوى عدل منكم * بقوله عليه السلام * من شهدته خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله (وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس) الضمير في به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عاد لا عن سنن القياس * اى مائلا عنه يعنى لا يكون على خلافه * وان يعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه * الضمير في بعينه مائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع * وهذا الشرط وان كان شرطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لا يكون حكمه
معدولا به عن القياس
وان يعدى الحكم
الشرعى الثابت
بالنص بعينه الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه

تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما
ايضا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح * وان يبقى الحكم في الاصل
اي النص الذي في المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير في الفرع
* وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ * منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه
يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس
الموديات في اباحة قتلها المحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور في قوله عليه
السلام * خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم * لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس
فكان هذا التعليل بطلاله فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع * ومنها ما ذكر
غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى
الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى
الحكم اذ التعدى يتحقق في الثابت لا في المنسوخ * ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع
عن اصل آخر وهو مذهب ابي الحسن واكثر اصحاب الشافعي خلافا للحنابلة وابي عبد الله
البصري من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم
الاصل وفرعه فذكر الوسط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعي في السفر جل انه
مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضيق ذكر
الوسط وهو التفاح * وان لم يتحد العلة ان فسد القياس لان العلة التي بين الاصل واصله لا يوجد
في الفرع والعلة التي بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة ثبوت الحكم في الاصل بدونها كقول
بعض اصحاب الشافعي في الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرقيق
ثم قاسوا الرقيق على الجلب عند توجه المنع بجامع فوات غرض الاستمتاع * وفي قوله الثابت
بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني يشترط تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بالقياس
* ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت
حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس انشاعى الوضوء على التيمم في
الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى
الوضوء * واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب
بوجوه * احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص
العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين
وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان
باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير مدول به عن القياس غير مستقيم ليقين بطلان
ذلك القياس بورود النص على خلافه * بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد
نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد
على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده * وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان يبقى الحكم في
الاصل بعد التعليل
على ما كان قبله

التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذا لشيء
لا يثبت في محلين في زمان واحد * وثالثهما ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت
القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم النص في قوله عليه السلام * الخنطة بالخنطة مثلا بمثل *
حرمة الفضل على الكيل في الخنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل
في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الخنطة * واجيب عن الاول بان المراد من كون
حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة
في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص
به مخالفا لقياس من حيث الصورة * وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم
المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضائه على
الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى
مثله من غير تغير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل ما قل يعرف انه لما ذكر تعدى
الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى
الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغيير امثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فان اذ عرفت
بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطابقة لحرمة الفضل
على الكيل في الخنطة تعدية الى الجص والارز بعلّة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية
حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهور المسلم الى ظهور
الذمي فانه تغيير للحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان فاسدا قوله (اما
الاول) اي اشتراط الشرط الاول * فلانه الضمير للشان * متى ثبت اختصاصه اي بفرد
الاصل بحكمه بالنص * صار التعليل لتعديته الى محل آخر * مبطلاله اي للاختصاص الثابت
بالنص * وذلك اي التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل * لانه اي التعليل او القياس
لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه * واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير
معدول به عن القياس * فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد
هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا وردنا فيا الحكم لا يستقيم اثباته به
لانه يصير نافيا ومثبنا لشيء واحد في زمان واحد * واعلم ان بعض المحققين ذكر في
تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه
غيره ولكنه محتاج الى تفصيل * فنقول الخارج من القياس على اربعة اوجه * احدها
ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص
ابي بردة بجواز تضحية العتاق وتخصيص خزيمه بقبول شهادته وحده * وثانيها ما شرع ابتداء
ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العامة وتعميته معدولا عن القياس وخارجا عنه بجوز
لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل
معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علة * ومثاله اعداد الركات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى
ثبت اختصاصه بالنص
صار التعليل مبطلا
له وذلك باطل لانه لا
يعارضه واما الثاني
فلان حاجتنا الى اثبات
الحكم بالقياس فاذا
جاء مخالفا للقياس لم
يصح اثباته به كالنص
النافي لا يصلح للاثبات

والكفارات وجب التحكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى * وثالثها القواعد المبتدأة العديدة
الظير لا يقاس عليها غير هامع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع
وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين ورخصة
المضطر في اكل الميتة فان علم ان المسح على الخلف انما تجوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استحبابه
ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يسترجع القدم لانها لا تساوي الخلف في الحاجة
وعسر النزع وعموم الوقوع * وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس
عليها مشقة اخرى لان غير هذا لا يشار كها في جلة معانيها ومصالحها فان المرض لا يجوز الى قصر
الذات وانما يجوز الى قصر الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الائمة
* وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه
فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق * ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى
استثائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشاركت المستثنى
في علة الاستثناء عند عامة الاصولين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة رحمه الله كما سيأتى بانه
في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل * فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه
لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز
القياس عليه قوله (واما الثالث) اى اشتراط الشرط الثالث * فلان القياس اى المقايسة *
محاذاة اى مساواة بين شيئين * فلا يفعل الا في محله اى محل القياس يعنى لا يثبت وجوده الا في
محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحيوة شرط ليصير الصدم ضربا او القطع قتل
والمحاذاة لا تصور في شئ واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلولا تعدد الحكم الى فرع
بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل
لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا تعدد من الاصل الى فرع هو نظيره وانما
التعليل لاقامة حكم شرعى اى لاثباته يعنى انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام
في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة لا
يعرف بالتأمل في اصول الشرع * واما دليل اشتراط تعدد الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص
فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع
من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه * وفي هذه الجملة خلاف يعنى في بعض ما تضمنه
الشرط الثالث من القيود خلاف كما سنقرع سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله
(واما الشرط الرابع) اى اشتراطه * فلما قلنا اى في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص
على وجه يدفع حكم النص وبغيره فلولا ببق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان
قبله كان هذا قياما بغير الحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم
القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا
كان كذلك انى يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان
القياس محاذاة بين
شيئين فلا يفعل الا
في محله وهو الفرع
والاصل معا وانما
التعليل لاقامة حكم
شرعى وفي هذه الجملة
خلاف واما الرابع
فلما قلنا ان القياس لا
يعارض النص فلا
يتغير به حكمه

قلنا المراد من التغير ان يتغير بالتعليل ما كان مفهوما فيه لغة قبله مثل اشتراط التملك في طعام الكفارة
بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تغير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى * فاطعام عشرة
مساكين * اذا الاطعام لغة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهده بالاباحة وباشتراط التملك
تغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتملك فاما تعليل نص الربوا وتعديده حكمه
الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذا الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل يبق
على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اى نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة
الشهادات اى في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره * واستشهدوا شهيدين من رجالكم
واشهدوا ذوى عدل منكم * اثنان ذوا عدل * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * ويثبت بالنص
قبول شهادته خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه
ثمها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهدلى فقال خزيمة
بن ثابت انا اشهدك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابى عن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهدلى
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء فلا نصدقك فيما تخبر به من
اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من شهد له خزيمة فحسبه * كذا فى المبسوط * وروى
ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني فى سنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي
فاستبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبي صلى الله عليه وسلم المشى وابطاء الاعرابى فطفق رجال
يعترضون الاعرابى فيساومونه بالفرس لايعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد
بعضهم الاعرابى فى السوم على ثمن الفرس فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعها هذا
الفرس فابعه والابعته فقال النبي صلى الله عليه وسلم سمع من الاعرابى ذلك اوليس قد ابتعته منك
فقال الاعرابى لا والله ما بعتك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعل الله علمه وسلم ان كنت متباعها هذا
بالنبي والاعرابى وهما يتراجعا وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهدانى قد بايعك فمن جاء
من المسلمين قال للاعرابي ويا لك ان النبي لم يكن ليقول لاحقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع
بمراجعتهم وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهدانى قد بايعتك فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته
فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي
صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين * وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة
الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعاليل
الدليل المخصص فى العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهى
توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لاحقا غيره به سواء كان مثله فى الفضيلة او فوقه او دونه
يتضمن ابطاء الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب
ابطال شىء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى
ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا واثنان لا يجوز ايضا على ما مر لانه يصير حينئذ ابطالا
للنص بالقياس * قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة

مثال الاول ان الله
تعالى شرط العدد
فى عامة الشهادات
وثبت بالنص قبول
شهادة خزيمة وحده
لكنه ثبت كرامة له
فلم يصح ابطاله
بالتعليل وحل للنبي
صلى الله عليه وسلم
تسع نسوة اكراماله
فلم يصح تعليله

وكذلك ثبت بالنص
ان البيع محلا مملوكا
مقدورا وجوز
السلم في الدين
بالنص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم من
اسلم منكم فليسلم في
كيف معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم
وما ثبت بهذا النص الا
مؤجلا فلم يستقيم
ابطال الخصوص
بالتعليل وقال الشافعي
رحمه الله لا يصح نكاح
النبي عليه السلام
بلفظة الهبة على سبيل
الخصوص بقوله
خالصة لك بطل
التعليل وقلنا بل
الاختصاص في
سلامته بغير عوض
وفي اختصاصه بان
لا نحل لاحد بعده قال
الله تعالى وازواجه
امهاتكم وقال قد علمنا
ما فرضنا عليهم
في ازواجهم وهذا
مما لا يعقل كرامة فاما
الاختصاص باللفظ
فلا وقد ابطالنا التعليل
من حيث ثبت كرامة

لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله
كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع
قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى *
وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نسوة اكراماله لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع
بقوله عز اسمه فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم خص رسول الله صلى الله عليه
وسلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة السكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله
ولهذا لا يملك العبد الاتزوج امرأتين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول
صلى الله عليه وسلم اكراماله * فلم يحجز تعليله اى تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه
السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسعة نسوة لغير الرسول عليه السلام
اعتبارا به فانه اسوة لامته في ما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله
وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله (وكذلك) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة
الشهادات بالنص * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لخليم بن خزام * لا تبع ما ليس عندك *
اى في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الخمر ان البيع يقتضى محلا مملوكا * مقدورا اى
مقدورا للتسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسله او باع العبد الآبق او الخمر
لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقي * وجوز السلم
في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو
قوله عليه السلام * من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم * وما ثبت
اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصار
الجواز عليها كالقول من دخل دارى فليدخل غاض البصر ومن كنى فليتكلم بالصواب كان
موجبه حرمة الدخول والتكلم الابصفة غرض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من
اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا
كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام * فلم يستقيم ابطال
الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حال لكونه ابعد من
الفرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثن المبيع لان
التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص * فان قيل * قد عديتم حكم هذا النص من الكيل
والموزون الى الثياب والعديدات المتقاربة وغيرها بالتعليل فحقن نعيده الى السلم الحال ايضا
* قلنا * لانسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالة
فان قوله عليه السلام * في كيل معلوم ووزن معلوم * يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم
بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيفاض يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال
فانه ليس في معنى المؤجل على ما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم فرع الشافعي رحمه الله
على هذا الاصل عدم انقاد النكاح باللفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك * بعد قوله عز اسمه * وامرأة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * والخالصة مصدر مؤكد كوعدا لله ونظيرها العافية والكاذبة
والخاطئة اى خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يحز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل
لتعديده الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ماقلت بل المراد
اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احلال الموهوبة
بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال فى اول الآية انا حللناك ازواجك اللاتي يأتى آيت
اجورهن * اى مهورهن وساق الكلام الى ان قال * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * فكان
فيه بيان المنة عليه فى كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال
فى سياق الآية * قد علمنا ما فرضا عليهم ازواجهم * يعنى فرضنا المهر عليهم واحللناك بغير مهر
وقال * لكيلا يكون عليك حرج * اللام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من دون
المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق فى امر النكاح والحرج انما يلحق الناس فى لزوم المهر فاما
فى العدول من لفظ الى لفظ فلا خرج خصوصا فى حق من هو افسح العرب والعجم * والمراد
اختصاصه عليه السلام بان لا تحل منكوحه لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللناك من
النساء خلوصا حتى لا يحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان تأذى بان يكون الغير شريكه
فى فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى * وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان
تنكحوا ازواجه من بعده ابدا * وقوله جل جلاله * وازواجه امهاتهم * وهذا اى الاختصاص
من الوجهين اللذين ذكرناهما بما يعقل كرامة * فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة
لا تختص باحد بل الناس كلهم فى الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو فى قوله وفى
اختصاصه بمعنى او * ولفظة فى اول لفظه اختصاصه فى قوله وفى اختصاصه زائدة ولوقيل
واختصاصه بان لا يحل او قيل وفى ان لا يحل احد بعده لكان احسن قوله (وكذلك
ثبت للمنافع) اى وكأنت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المدومة
حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة اى فى جميع انواعها صحيحها وفسادها * بالنص مثل
قوله تعالى * وآتوهن اجورهن * فى حق الاظآرو وقوله تعالى اخبارا * على ان تأجرنى ثمانى حجج *
وقوله عليه السلام * اعطوا الاجير حقه قبل ان يحف عرقه * وقوله صلى الله عليه وسلم
* ثلاثة انا خصهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره * الحديث * مخالفا للقياس المعقول لما ذكرنا
ان محل البيع مال متقوم بملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه ثبت بالاحراز
وانه يتحقق فى الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد
ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعانى يقال قيمة هذا
الثوب كذا من الدراهم اى يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو
المالية ولا بد فى ذلك من المساواة فى نفس الوجود ليمكن بعدها اثبات المساواة فى المعنى وبين
العين والمنافع تفاوت فى نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة
عرض لا يبقى ويقوم بالجواهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع
حكم التقوم والمالية
فى باب عقود الاجارة
بالنص مخالفا للقياس
المعقول لان التقوم
والتمول يعتمد الوجود
ليصلح الاحراز
والتقوم عبارة عن
اعتدال المعانى وبين
العين والمنافع تفاوت
فى نفس الوجود
فلا يصح ابطال
الخصوص بالتعليل

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كالا يمكن صورة * الا انه ثبت تقوّمها بالنص في باب
 العقود غير معقول المعنى فيكون مخصّصا به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم
 في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعديّة الى الائلاف والغصب لما مر
 غير مرة * ثم ايراد هذا المثال وان كان البقي بالشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس
 الا ان بين الشرطين لما كان تأخيرا ارتباطا جازا ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول
 المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اوردته ههنا قوله
 (ومثال الثاني من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس * ان اكل الناسي
 اى حكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان
 القياس الصحيح وجوب ان يفسد صومه لان الشئ لا يبقى مع ما يفسده والاكل يضاد الصوم
 لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل
 الموجود ولا يوجد الفعل المعلوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا ضمن كما او اتلفه ذا كرا
 ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلواته كما لو تركه ذا كرا فثبت انه لا تأثير للنسيان في اعدام
 الموجود وواجب ايجاد المعلوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال *
 الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام
 لذلك الاعرابي * تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * معدولا به عن القياس لخصوصا
 من النص * زعم الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى * اتوا الصيام الى الليل * يقتضى بعمومه ان
 يفسد صوم الناسي لان الامساك المأمور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام
 * افطر مما دخل * يقتضى ذلك الا ان الناسي خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا
 والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعمل بعدم القصد ويلحق به الخطأ والمكره والتأثم
 الذي صب الماء في حلقه * فقال الشيخ رحمه الله ايس هذا من قبيل التخييص فانه انما يتحقق
 فيما كان داخلا في العموم ثم يخرج بالمخصص في تعليل النبي عليه السلام بقوله * فان الله
 اطعمك وسقاك * اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو
 تاركا للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس
 كما قلنا * ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصا من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه
 ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنته فكان الناسي مخصوصا بهذا الحكم
 كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة
 اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دالة وقد القى غير الاعرابي به والحق الجامع ناسيا
 بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس *
 وان كان كذلك لم يصح التعليل اى تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك
 الحكم معدول به عن القياس * فيصير التعليل بالنصب اى يصير التعليل حينئذ * لضد ما
 وضع له اى وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس يقتصر على المحل الذي

ومثال الثاني من
 الشروط ان اكل
 الناسي معدول به عن
 القياس وهو فوات
 القربة بما يضر ركنا
 هو القياس المحض
 وثبت حكم النسيان
 بالنص معدولا به عن
 القياس لخصوصا
 من النص فلم يصح
 التعليل للقياس وهو
 معدول عنه فيصير
 التعليل حينئذ لضد
 ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لصد ما وضع الحكم له اذ التعدى ضد الاقتصار او الضمير في وضع للقياس اى يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لصد ما وضع القياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لصد ما وضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقاءه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص النافي له * فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به الخطىء والمكره وغيرهما * قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه * ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن اطلاق الخطىء والمكره به لما سيأتى بيانه قوله (ولم يثبت هذا الحكم) جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالايجاع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب * فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخراب واحد وهو قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * بعد قوله * فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا * اى اتموا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احدا المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلافا فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد * ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الاركان ثابت * لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى * وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا * فيجوز ان يظهر التفاوت بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة * ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى * فاطهروا * جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو بلل عضو آخر وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يحز غسل اليد بلل الوجه وغسل الرجل بلل اليد * ثم استوفى بطلان ثبوته بطريق الدلالة بقوله الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام * ثم على صومك * من اهل اللسان فقيهها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالانتهاء بعد الاكل باعتبار ان الناسى غير جان بالاكل على الصوم لانه لا كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمة * ولاعلى الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولاعلى البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان على الصوم ولاعلى الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر

الحكم بالدلالة كن به سلس البول يتوضؤ لوقت كل صلوة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا * على ما مر أي في باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اي وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا * كلوه فان تسمية الله في ثم كل امرئ مسلم * وفي رواية * ذكر الله في قلب كل مسلم * معدولا به عن القياس فان القياس يأبى حله لعدم شرطه اذا تسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للتسيان في ايجاد الشرط المعلوم كالوصلي بغير طهارة ناسيا او ترك احضار لشهود في النكاح ناسيا * فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة في النامى قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدي الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان النامى لم يوجد منه قصد الترك والاعراض ببقية الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعدى الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يردها منه كن قدم اليه طعام حله اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل * ولان حالة التسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر * وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما في النامى انه يحل ذبيحته وتسمية ملته واذا تعدى لم تحل كذا في الاسرار قوله (واما المستحسنتات) جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسنتات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذا لاستحسان لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس * فقال من المستحسنتات مائت معدولا به كقاتم * ومنها مائت بدليل خفي اي بنوع من القياس الا انه خفي لا معدولا به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعني اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اي مخالفه حتى جاز تعليله * والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعدها عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس * وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه * وعن الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ما روى انه عليه السلام علل سؤر الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس * او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص * او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر المخالف عند اختلاف المتابعين فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية
على الذبيح ناسيا
يجعل عفوا بالنص
معدولا عن القياس
فلا يحتمل التعليل
وكذلك حديث
الاعرابي الذي قاله
رسول الله صلى الله
عليه وسلم كل انت
واطم عيالك كان
الاعرابي مخصوصا
بالنص فلم يحتمل
التعليل فاما المستحسنتات
فمنها مائت بقياس
خفي لا معدولا واما
الاصل اذا عارضه
اصول فلا يسمى
معدولا لان التعليل
لا يقضى عددا من
الاصول ولكنه بما
يصلح للترجيح على

لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان وافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قياس عليه الاجارة * وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والا فلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس مانعا بما ورد به الاثر لم يجوز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه * يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس * بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه وبصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة * وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص * ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان شرطه انفكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف * واحتج من جواز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يحجب العمل به فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعدما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول * غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع من القياس بل يجب على المجتهد الترجيح * ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن * فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر * وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس وبمنعه لانه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان احدهما ناف والآخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الآخر خلافه وانما يمنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا ههنا * يوضحه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه * وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما منع العموم من قياس يخصه فالولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم * وذكر في المحصول اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احدا القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد
الرواة واما الثالث
فاعظم هذه الوجوه
فقها واعلمها نقعا

غير معلوم * وان كانت منصوصة فالأقرب انه يستوى القياس لان القياس على الاصول طريق
حكمه معلوم وان كان طريق علمه غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علمه
معلوم فكل واحد منهما قد اختص بمحض من القوة لان التعليل لا يقتضي عدما من الاصول اى ليس
من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع * ولكنه
اى العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط
اصل واحد * على مثال ما قلنا اى فى آخر باب المعارضة فى عدد الروايات فان الاصل بمنزلة الراوى
والوصف الذى به يعلل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواية ولكن
لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله
بذلك المعنى ليعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اى بما تضمنه
هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر
يشترط ان يكون شرعا لا لغويا عند جمهور العلماء وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى
الباقلانى لا يشترط ان يكون الحكم شرعا بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات وهو مذهب
جاعة من اهل العربية قالوا انارأنا ان عصير العنب لا يسمى خرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت
تلك تسمى خرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة
لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة فى النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول
الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن
حجة فوجب الحكم بحرمه النبيذ * ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى
اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجعت الامة على وجوب
الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرءان والاخبار الا بتلك القواعد فكأن ذلك اجابا بالتواتر
* وتمسك الجمهور بقوله تعالى * و علم آدم الاسماء كلها * فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمنع ان يثبت
شىء منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه
لا مناسبة بين شىء من الاسماء وبين شىء من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة * قال
افز الى رجه الله ان العرب ان عرفنا توقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب
خاصة وضعه لغيره نقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا * وان عرفنا
انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفه لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل
مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا
عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم
بان افتكهم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده
وكيتا لجرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الادعى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا
الادهم والكيميت للاسود والاحمر بل لفرس اسود واجر وكاسمو الزجاج الذى يقر فيه

وهذا الشرط واحد
تسمية وجلة تفصيلا
من ذلك ان يكون
الحكم المعلول شرعا
لا لغويا

ان من علل بالرأى
لاستعمال الفاظ الطلاق
في باب العتاق كان
باطلا لان الاستعارة
من باب اللغة لا تنال
الابالتأمل في معاني
اللغة فكذلك جواز
التكاح بالفاظ التملك
واستعارة كلمة النسب
للتحرير وكذا التعليل
بشرط التملك في
الطعام في كفارة
اليمين باطل عندنا لان
الاطعام اسم لغوي
وكذلك الكسوة فلا
يكون ما يعقل
بالكسوة حكما شرعيا
ايصح تعديته بالتعليل
الى غيره بل يجب
العمل بحقيقة الاطعام
وهو ان يصير المرء
طاعما ثم يصح التملك
بدلالة النص فاما
الكسوة فاسم لما
يلبس لمانافع اللباس
فيطل التعليل من كل
وجه وكذلك التعليل
لاثبتات اسم الزنا
للوادة واسم الخمر
لسائر الاشربة واسم
السارق للنباش
باطل لما بينا

المبيعات قارورة اخذاء من القرار ولا يسمون الكوز او الخوض قارورة وان قر فيه الماء فاذن كل
ماليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لاسبيل الى اثباته ووضع به بالقياس
ثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لمدخل للقياس فيها اصلا (فان قيل) سلمنا انه لا يجوز
اثبات الاسامي لغة بالقياس ولكننا ثبتت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء المعاني
مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك
المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا ثبت
اسم الخمر للنبيذ شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنا للوادة شرعا ثم يترتب عاها الحد بالنص
وكذا النباش (قلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة
لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك
فيه جميع اهل اللغة لا شتر اكرم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من
يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والرأى لا يعرفه الا القاييس فتبين انه لا يجوز
اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وتبين ايضا ان الدوران
انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل الغلبة وههنا ما يوجد الاحتمال لان شفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني
اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعاني لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذ لم يوجد
احتمال العلية لم يكن الدوران مفيداً ظن العلية وتبين ايضا ان الاقيسة المذكورة في اللغة ثابتة
بالتوقيف في التحقيق قوله (ولهذا قلنا) اى ولا شرط كون الحكم شرعيا قلنا ان من علل اى
اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ
الطلاق في العتاق لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه
ايضا* او نقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق
ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحدة منهما منزلة للملك * كان اى التعليل باطلا لان
الاستعارة* باب اى نوع من اللغة لا بيان الابالتأمل في معاني اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة
ومجاز الحقيقة لا تعرف الا بالسمع والمجاز لا يعرف الا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على
طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعديّة
في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعديّة حكم الشرع فلهذا كان
الاشتغال فيه بالتعليل باطلا* وكذلك اى ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز التكاح بالفاظ التملك
مثل البيع والهبة* واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبد هذا ابني باطل ايضا لما قلنا ان طريقة
التأمل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك
التعليل اشترط التملك في الطعام اى التعليل لا يثبت اشتراط التملك في طعام كفارة اليمين
ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل ما يعرفه المعنى المراد من الاطعام او تعديّة
حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي ولا مدخل للقياس في معرفة معنى الاسم لغة وكذلك
الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعقل ان يفهم بالكسوة حكما شرعيا ايصح تعديته

(بالتعليل)

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما * والاطعام فعل متعد لا زمه طعم فحقيقته
 جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التملك
 بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على احكام
 النظم * واما الكسوة في الحقيقة فاسم للملبس اي اللبوس وهو الثوب لالمنافع اللباس وفعل
 اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتملك فلذلك شرط فيها التملك * فبطل التعليل من
 كل وجه يعني لا يصح ان يقال شرط التملك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا * ولا ان
 يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل
 واحد اسم لغوى لا مدخل للقياس في معناه * وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطئة بان يقال
 سمى الزنا زنا لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطه هذا المعنى فيثبت فيها اسم
 الزنا فيدخل اللابط تحت قوله تعالى * الزانية والزاني * الآية واسم الخمر لسائر الاشربة يعني
 المسكرة بان يقال سمى الخمر خرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمر التحق
 ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * فيحذف شرب
 القليل والكثير منها كالخمر * واسم السارق للنباش بان يقال سمى السارق سارقا لانه يأخذ
 مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم
 السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل * والسارق والسارقة * الآية باطل لما بينا
 ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس قوله
 (والثاني من هذه الجملة) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا
 اي تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اي دون هذا الحكم
 وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فتى خلا لتعليل عن التعدية كان باطلا
 فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين * وقال الشافعي هو صحيح اي التعليل
 صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة
 متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصر على
 الاصل ويكون تعليل مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون
 التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه * وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا
 على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة الفاصلة الثابتة بنص او اجماع
 واختلفوا في صحة الفاصلة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النكاح بعلة الثنية * فذهب
 ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الامام ابي زيد ومتابعيه
 الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين * وذهب
 جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واجدين حنبل والقاضي الباقلاني وعبد
 الجبار وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ
 ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان * تمسكوا في ذلك بان هذا اي الرأي المستتب

والثاني من هذه الجملة
 التعدية فان حكم
 التعليل التعدية عندنا
 فبطل التعليل بدونه
 وقال الشافعي رحمه
 الله هو صحيح من غير
 شرط التعدية حتى
 جوز التعليل بالثنية
 واحتج بان هذا لما كان
 من جنس الحجج وجب
 ان يتعلق به الايجاب
 مثل سائر الحجج الا
 يرى ان دلالة كون
 الوصف علة لا
 تقتضي تعدية بل
 يعرف ذلك بمعنى في
 الوصف ووجه
 قولنا ان دليل الشرع
 لا بد من ان يوجب
 علما او عملا

من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان يتعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء اتعدى الى فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعمل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الايمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجتماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرج منه ان يكون حجة كافي النص ولم يوجد * وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف الصحة على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالايجاع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي * وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد * وهذا اي التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلبية اظن بخلاف * ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل او العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى اضعفهما بما يرده العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدي الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا (فان قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندى في الاصل كافي الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدي الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدي الحكم به اليه * ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل * ولان العلة انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لاتكون علة * واذا كان كذلك كان التعليل ميذا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة (قلنا) اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبق له حكم والتعليل على وجه يكون مغير الحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له * يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجتماع الصحابة والمساكين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل * واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما
بلا خلاف ولا يوجب
علما في المنصوص
عليه لانه ثابت بالنص
والنص فوق التعليل
فلا يصح قطعه عنه به
فلم يبق للتعليل حكم
الا التعدي الى الفروع
فان قال ان حكم النص
ثابت بالعلة كان باطلا
لان التعليل لا يصلح
لتغيير حكم النص
فكيف لا بطلاله فان
قيل ان التعليل بما لا
يتعدى يفيد اختصاص
النص به قيل له هذا
يحصل بترك التعليل

ففساد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال * واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليحقق الاشتراك في الخبر بالنسبة الى نفسه كما امر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز * وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علمانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه * ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة * واما ما ذكرنا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة لا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونهما سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر النجوم * ولا يقال يلزم ما ذكرتم تخصيص العلة * لاننا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما ينبغي فلا يكون تخصيصا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله * فان قيل لانتم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد * احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كذا ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعدما عرف اختصاص النص به * وثانيها معرفة الحكمة الميالة للقلب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسايرة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر النحكم ومرارة التعبد * وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى معتدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلة وعلى ترجحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم به من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها * قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع * اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا * على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد منهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى فثبت ان هذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا * وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا
يتعدى لا يمنع التعليل
بما يتعدى فيبطل هذه
الفائدة

لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعله اخرى ايضا ليه اشار شمس
 الائمة رحمه الله * واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لان باب العمل
 والرأى لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل * غايته انه يفيد لنا
 بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن بالضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا تتعلق بها
 عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل * واما الثالثة فلانا
 لانسلم ان القاصرة تعارض المتعدي على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدي اذا ظهرت
 في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عند نادون القاصرة وعندكم المتعدي راجحة
 على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصل
 وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجيح المتعدي على دليل آخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة
 دافعة للمتعدي بوجه ثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها ووعدها بمنزلة * واما ما ذكرنا
 من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم
 اعني مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف عينية كتوقف وجود
 كل واحد من المتضادين على الآخر فلا يكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اي بما
 تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير اي يشترط ان يثبت
 بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغير في الفرع بزيادة وصف او سقوط
 قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرم ونحوها لافي كونه
 قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر التوقيف وهذا
 فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقاييسين غير واحكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه
 * من ذلك اي مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحال فان التعليل لتعدي حكم النص
 اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغير * وبانه
 ان الشافعي رحمه الله جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبي عليه السلام
 نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة
 عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه
 العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال
 بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حال تقريره لموجب العقد وتحقيقه انه شرع رخصة
 ومعنى الترخص فيه من وجهين * احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واراثة للمشتري
 دفعا للخرج الذي يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع *
 والثاني دفع حاجة الافلاس * والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوي
 ورخص في السلم مبنيا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عند بدل
 على الحضرة لاعلى الملك * ولان من له اكرار من حنطة لوباع الحنطة سلا يجوز اذا
 كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعبر فيه دفع
 حاجة الافلاس لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز
 حال بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة
 ان يكون المتعدي حكم
 النص بعينه من غير
 تغيير لما ذكرنا
 ان ثمره التعليل
 التعدي لا غير فاما
 التغير فلا فاذا كان
 التعليل مغيرا كان
 باطلا

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين
 مشروعاً * وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رديجواز السلم المؤجل وتعليقه لتعدية حكمه
 الى الحال غير يمكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا * وذلك ان محل البيع مال
 مملوك متقوم مقدور التسليم بالايجاع * حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسله *
 او باع الخمر او باع الأبق او المغصوب المحجود لم يحز لفوات المالية في المسئلة الاولى * وعدم
 الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم
 ليس بوجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا
 حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما
 وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لاله فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصل في السلم عدم
 الجواز الان الشرع كما جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها الحاجة جوز هذا العقد
 مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان المفلس المعدم قد يحتاج الى مباشرة ليحصل البذل
 مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق
 العادة اما بالاكتساب او بدارك غلاته بمجيء او انه فحوز له الشرع هذا العقد مع عدم
 الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك
 بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين
 مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لا عينه بل خلفاء عن القدرة التي هي
 الشرط الاصل في البيع فتبين ان هذه رخصة نقل للشرط الاصل الى ما يصلح خلفا عنه وهو
 الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجيء وقت الحصاد اظهر
 * واذا كان النص اى النص المرخص * نافلاى للشرط الاصل وهو القدرة الحقيقية الى خلفه
 وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها لم يستقم التعليل للاستقاط اللام للعاقبة اى لم يحز
 تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا * والابطال اى ابطاله او ابطال
 حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص
 يكون ابطالا له واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناول النص * الا ترى ان الشرع لما نقل
 الطهارة بالماء عند العجز الى التيم لم يحز تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة
 اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا * ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد
 بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على القعد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد
 حكماله فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد
 * وكذا لومات السلم اليه عقيب العقد من ساعته يقلب السلم حالا من غير ان يثبت القدرة * لانا
 نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب
 التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل المقدر على التسليم
 يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد * واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا ان
 السلم الحال باطل لان
 من شرط جواز البيع
 ان يكون المبيع
 موجودا مملوكا
 مقدورا والشرع
 رخص في السلم بصفة
 لاجل وتفسيره نقل
 الشرط الاصل الى ما
 يخلفه وهو الاجل لان
 الزمان يصلح للكسب
 الذي هو من اسباب
 القدرة فاستقام خلفا
 عنه واذا كان النص
 نافلا للشرط وكانت
 رخصة نقل لم يستقم
 التعليل للاستقاط
 والابطال لانه تغيير
 محض

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفصد بفواته بعد كما اذا ابق
العبد المبيع قبل القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية * واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة
الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذ الزمه حال عقيب العقد لا بد من
ان يحضر المبيع قبل العقد ليكنه التسليم عقيبها واذا اخضر فافرق بين ان يبيعه سلما وعينا و
تفاوت في حق المشتري بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر اخضاره عقيب العقد *
يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهى عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان بيع
ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجاع فانه لو باع شيئا غائبا له قدره المشتري و اشار الى مكانه او بينه
صح و بيان المكان والاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يحجز
فتبت ان المراد من النهى بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس يحضره وان الرخصة في قوله ورخص
في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالاجاع لا على الغيبة عن المجلس * واما قوله لو باع
ما هو موجود عنده سلم يجوز فلا يحججه نفعه لان اقدامه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق
بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالشرب يحمل عدمه في حق جواز التيمم *
ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على العدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على العدم
والعجز عن البيع والراجح هو الاقدام على البيع باو كس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب
المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخص قوله (ومن ذلك قولهم) اي ومن التعليل
الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطئ * والمكره يعني في الافطار بان
تمحض ذا كراهية للصوم غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه او صب الماء في حلقه او اكرهه على الافطار
ان فعلهما لا يكون فطر العدم القصد كفعل الناسي فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع
عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطئ فطرا
مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى * وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق
ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يقله فعل كالاكل ناسيا لما اضيف الى
صاحب الحق لم يبق للاكل فعل * وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسبق الماء حلقه حيث
يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محظورة
منه في حالة الصوم فتولد منها كان مضمونا عليه كن حفر في الطريق يضمن ما تولد منه
من تلف مال او انسان * قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل وبين فساد منه وجهين * احدهما
ان بقاء الصوم مع النسيان اي مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يقوت بعدم الاداء وبعد
ما فات ليس لعدم القصد الى تقويته اثر في وجوده لان العدم ليس بشئ فلا يصلح مؤثرا في الوجود
* الا ترى ان من تسحر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع يفسد صومه لقوات ركنه وان لم
يوجد منه قصد الى الفطر فان القصد كما ينعدم بنسيان الصوم ينعدم بجعل اليوم * وان اغنى
عاهه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخر الغد لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك
الصوم * وان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم
في الخاطئ ان فعلهما
لا يكون فطرا لعدم
القصد كفعل الناسي
وهذا تعليل باطل لان
بقاء الصوم مع النسيان
ليس لعدم القصد لان
قوات الركن يعدم
الاداء وليس لعدم
القصد اثر في الوجود
مع قيام حقيقة العدم
الا ترى ان من لم ينو
الصوم لانه لم يشعر بشهر
رمضان لم يكن صائما
والقصد لم يوجد لكنه
لم يجعل فطرا بالنص
غير معلول على ما قلنا

الى تفويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم
من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرفنا ان بقاء صوم الناسي ليس
لعدم القصد* لكنه متصل بقوله لعدم القصد اي لكن فعل الناسي وهو الاكل لم يجعل فطرا
بالنص وهو قوله عليه السلام* تم على صومك* غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه
غيره* على ما قلنا اي في بيان امثلة الشرط الثاني* وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني
في بطلان ذلك التعليل يعني يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه هو ان
سلمنا ان نص الناسي معلول فالخاطي والمكروه غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي
وبين الخاطي* والمكروه في العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جيل اي خلق عليه انسان
لا يصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان نسوبا الى صاحب الحق من
كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام* انما اطعمك الله وسقاك* فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه
فاستقام ان يجعل الركن باذنته قائما حكما فاما الخطا والاكرام فقد يمكن الاحتراز عنهم بالثبوت
والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعديدهما للحكم
من الناسي اليهما يكون تغيير الان نص لما وجب الحكم في المنصوص بمعنى فائتية في الفرع بمعنى
آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييره في الفرع لا تعديده لان حكم الاصل ثابت بعله وحكم
الفرع ثابت بلا علة فكان غيره* الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل
صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الاعادة قائما بعد البر لم يجز تعديته الى المقيد مع تحقق
عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائما بعد رفع القيد فكذا
ههنا فتبين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق اتلفه صاحب الحق والثابت في الفرع عدم
ضمان حق اتلفه غير صاحب الحق بفذره مدفوع فكان تغيير الاحالة* وانما قيد بقوله من وجه
لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا
الى العبد كسبافه اذ قال من وجه قوله (ومن ذلك) اي وما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان
حكم النص في الاشياء الاربعة وهي الخنطة والشعر والتمر والملح تحريم متناه بالتساوي في المعيار
بقوله الاسواء بسواء وقد اثبت الخصم بعله الطعم فيما لا معياله كالنفاححة والسقوجل والخنطة غير
متناه فكان خلاف ما اثبت الشرع اذا حرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او
المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلاق الثلاث فيكون هذا تعليلا باطلا* ولا يلزم عليه حرمة بيع
المقايمة بغير المقايمة والدقيق بالخنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ماثبتة في هذا المحل وانما
يثبت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطال الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء
بالقلي تكثر اذ تنفتح الخنطة به وبالطحن تفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعل مساويا
ومنها الحرمة ببقية الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يبطل النهاية بصنع
العباد فتبقى غير متناهية فلما ان ثبتت غير متناهية باثبات الشرع وما اثبتنا الشارع الا متناهية فلا
كذا في الطريقة البرغرية* ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بمعوم النص وهو

وعلى هذا الاصل
سقط فعل الناسي لان
النسيان امر جيل
عليه الانسان فكان
سماويا محضا فنسب
الى صاحب الحق فلم
يصلح لضمان حقه
فالتعديده الى الخطاء
وهو تقصير من
الخاطي او الى المكروه
وهو من جهة غير
صاحب الحق من
وجه يكون تغييره لا
تعديده ومن ذلك ان
حكم النص في الربوا
تحريم متناه وقد اثبت
الخصم فيما لم يعياله
غير متناه

قوله عليه السلام لا تدعوا الطعام بالطعام على ما مريانه والتعليل بالطعم اقصر الحكم على المنصوص
 كالتعليل بالتمسية لا لاتعدية فلا يكون فيه تغيير * ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك
 يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من
 امثلة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اي ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين
 النقود الى آخره * الدراهم والدنانير والفلوس الراجحة لاتعين بالتعيين في عقود المعاوضات
 عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تعيين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة
 او استحققت لا ينفسخ العقد عندنا وعندهم ينفسخ * ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطى البايع
 مثلها قدرا وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك * ولو مات المشتري مفسدا كان البايع اسوة
 للقرماء فيها وعندهم كان البايع احق بها من غيره * علاو افيا ذهبوا اليه بان التعيين تصرف
 حصل من اهله مضافا الى محله مفيد في نفسه فيصح كتعيين السلع * اما الاهلية فظاهرة
 لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع * واما
 المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتتمكن الاشارة اليه والنقد بهذه
 المناسبة فكان محلا لتعيين ولهذا يتعين في الودائع والمغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب
 ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك * وكذا يتعين في الهبة حتى
 يكون لا واهب حق الرجوع في عينها لافي مثلها * ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب
 اذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاما ونقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين فحل له ذلك
 كالمو اشتري بدراهم مطلقا ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل لتعيين * واما كونه مفيدا في
 حق البايع والمشتري جميعا * اما في حق البايع فلانه يملك العين والملك في العين اكل منه
 في الدين ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لامال له وله على الناس
 ديون لا يحنث في عيئه * ولان اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرضائه بعد موته ولا يملك
 المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه مالا يرغب
 في غيره * واما في حق المشتري فلان ذمته لاتصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشيء اذا هلك
 الدراهم في يده وبهذا الطريق تتعين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشترى بها
 شيئا فهلكت بطلت الوكالة * واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع * وانما
 قيد بكونه مقيدا في نفسه احترازا عن تعيين صفحات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية
 والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصفحات وغيره سواء في الوزن * ولان الحكم قديم تنفع
 بعد ثبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم
 الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة
 وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان بيعا بالخصه ابتداء * قالوا
 ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع مامر
 لايجاد الاموال بل شرع لقل الملك الى الغير ولا ثبات الملك فيها وذلك يقتضي ان يكون

ومن ذلك قولهم في
 تعيين النقود في
 المعاوضات انه
 تصرف حصل من
 اهله مضافا الى محله
 مفيد في نفسه فيصح
 كتعيين السلع

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينة فيه أصلا والانتقال إلى الدين رخصة كما في جانب البيع قوله (هذا) أي التعليل الذي ذكره * تغيير لحكم الأصل أي للحكم الأصلي في الفرع فيكون باطلا * وذلك لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الأعيان أن يتعلق بالبيع ثبوت ملك الأعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد إلا في موضع الرخصة * وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها وجوبها مع أي حكم البيع في جانب الثمن أن يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لأن الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده وجوبه من أحكامه * ثم استدل على أن ما ذكر هو الحكم الأصلي في جانب الثمن بوجوده ثلاثة * فقال بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعني أنها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فإن من اشترى شيئا بدرهم غير عين وفي يده أو كيسه دراهم أو بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلولا يكن ثبوته في الذمة أصليا وكان بحيث لا يجوز الأمن عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ونهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فسادها من جوازها كإفعل في جانب المبيع بأن نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فعلمنا أن ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم أصلي لا ضروري لثبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم أو لم تكن * فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يثبت دينا في الذمة بلا ضرورة أيضا فإن من له أكرار حنطة أو باع حنطة سلميا يجوز ثم لم يدل ذلك على أنه حكم أصلي فكذا ههنا لأن النهي لما ورد عن بيع ما ليس عند الإنسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم أن ذلك ليس بأمر أصلي وأن الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقديرًا كما مر بيانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بثمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الأسواق في الشراء بدرهم غير معينة فعلم أنه أمر أصلي * وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها أي بالأثمان وجه ثان في الاستدلال بأن الدينية في الثمن أصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل أيضا على أن ثبوته في البيع أمر أصلي لا ضروري إذ لو كانت العينة فيه أصلا وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في السلم لبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينة لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينة لم يحز الاستبدال به قبل القبض كالم يحز الاستبدال بالمبيع العين * ألا ترى أن العينة لما كانت أصلا في المبيع وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم أن الثمن بخلاف السلمة وأن الدينية فيه أصل إليه أشير في الأسرار * فهذا

هذا تغيير لحكم
الأصل لأن حكم
الشرع في الأعيان أن
البيع يتعلق به وجوب
ملكها لا وجودها
وحكم البيع في جانب
الأثمان وجودها
وجوبها معا بدلالة
ثبوتها في الذمة ديونا
بلا ضرورة وبدلالة
جواز الاستبدال بها
وهي ديون ولم تجمل
في حكم الأعيان فيما
وراء الرخصة

عرفت ان قوله وهى ديون اى حال كونها ديونا الى آخره ابيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض * وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله دليل ثالث على اصاله دينية الثمن يعنى لو كانت العينية اصلا فى الثمن لتكن بالنقل الى الدين ضرب عذر فيه لاحتماله فانه ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع فى المجلس كما وجب جبر غرر الدينية فى المسلم فيه بقبض رأس المال فى المجلس دينيا كان او عينيا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل * فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعنى لما ثبت ان الحكم الاصلى فى الثمن وجوده ووجوبه فى الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للمبيع ولصار محلا لثبوت الملك فيه كفى جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط وكان فى التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا * وهذا اى الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا * قال القاضى الامام فى الاسرار حكم العقد ما يجب به واثنى نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده لمحله حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكانا فى طرفى نقبض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما (فان قيل) ان سلمنا ان الدينية اصل فى الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا فى حال التعيين كفى المكيلات والموزونات والقرة فلما ثبت فى الذمة ثمننا ثم اذا عينت صح التعيين * قلنا * لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعيين انفى للفرق من الدين والملك فى العين اكل منه فى الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدرهم والدنانير فلما قيم انفسهما فى الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالاثمان ولا يقع التقويم بها فى الاتلاف كالايمان والمكيلات والموزونات كانت تيم انفسهما فى الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرهما عند الاتلاف كما يقوم الدراهم والدنانير فقل اذا عقد العقد بها فى الذم كما يعقد بالدراهم ثبتت ائمانا لشبهها بالاثمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع ثبتت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لحدى الجهتين لا تغييرا لموجبها الاصلى فيصح * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف فى محله لانه لما كان غيرا للموجب الاصلى فى هذا العقد لم يكن ملاقيا محله * واما تعيينها فى الودائع والمغصوب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجه فان الغصب او الابداع او الهبة لا يرد قسط الاعلى العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير محض وقال الشافعى الحكم فى كفارة اليمين والظهار انه تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما شبهه تغيير للحكم فى الفروع

شرطا لتحقيق هذه التصرفات * واما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للمؤكل ولو هلك بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلك قبل الشراء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به * وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المغضوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغضوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبه الخبيث فلم يحل له تناوله * واما ما ذكرنا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المسال الدين اكل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق * واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الموجود لا اليجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لاجل البائع اذا المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك بان الثمن فاجده بالبيع ثبت فيه الملك للبائع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله * واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروغ الاصل الذي نحن بصدد في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصل الذي في الثمن به * وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما تغير الحكم الاصل الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكام الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اوردهما هنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع * ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييرا * ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة في آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع * فلما في المثال الثاني فلا تغير لحكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم * مثل الاطلاق في المقيد فانه تغير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظاهر كان باطلا بالاجماع لانه تغير لا قيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اي جميع ما ذكرنا من الامثلة قوله (وقد صح ظهار الذمي) ظهار الذمي باطل عندنا وعند الشافعي رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صح ظهار الذمي
عند الشافعي فصار
تغيير الحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع
عن الغاية

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله
ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره في الكفارة * وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم
الظهار في حق المسلم حرمة تناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي
فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل
في الفرع وهو باطل * وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير
ولهذا ترجع فيها معنى العبادة حتى تأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تأدى الابدية
العبادة ويقتى بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة *
بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير
حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى * وبخلاف الايلاء
لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقفة
بالكفارة وهذا لا يجوز التكفير قبل الخنث بخلاف الظهار * فصار اى تصحيح ظهاره *
او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته بالتعليل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية اى الى اثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها
فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فلما كانت في الجاهلية مؤبدة قوله
(ومن ذلك) اى وما تضمنه الشرط الثالث * ما قلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير
الاصل في الوصف الذى تعلق بالحكم به لافى جميع الاوصاف فانها لا توجد الا فى المنصوص
عليه * فلما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح
التعدى لان من شرطه المماثلة بين الحليين على ما مر وذلك اى خلاف الفرع الاصل *
مثل ما قلنا في تعدية الحكم اى تدريية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم * من الناسى في الفطر
اى فى الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة فى لبيان محل النسيان لاصلة له كم فى قوله تعالى
* ولقد ارسلنا فيهم منذرين * الى الخاطي * والمكروه فى الفطر * ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا
ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسى بقوله عليه السلام * تم على صومك * والعذر
فى الخاطي * والمكروه دون العذر فى الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصيص عن العهدة
لان عذر الخاطي لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة فى التحرز ولهذا تجب الدية
والكفارة على الخاطي فى القتل * وكذا عذر المكروه لانه حدث بصنع مضاف الى العباد
لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكرام * فصار تعدية اى صار التعدية
من الناسى اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل * وعدى
حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي ما ثبت فى التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال
انه طهارة فلا تأدى الابالية كالتييم * وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير
الاصل وهو التيمم فى افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث فى ذاته والتلويث
لا يكون تطهير حقيقة لكنه صار طهرا شرعا فى حالة الضرورة بالنية * وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ما قلنا الى
فرع هو نظيره فاما اذا
خالفه فلا وذلك مثل
ما قلنا فى تعدية الحكم
من الناسى فى الفطر
الى الخاطي * وانكره
ان ذلك ثبت منة
والعذر فى الخاطي
والمكروه دون العذر
فى الناسى فصار تعدية
الى ما ليس بنظيره
وعدى حكم التيمم الى
الوضوء فى شرط
النية وليس بنظيره لان
التيمم تلويث وهذا
تطهير وغسل

تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهير ضرورة الى النية
على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار
اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والا كل فوق سد الرمي لا يدل
على افتقار اباحة الذكوة الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجبه * ثم ذكر الشيخ
رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من
الوطى الحلال وهو الوطى بالنكاح او بملك اليمين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولا شك
ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث تلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله
تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله * وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا * وليس
بنظيره اى ليس الوطى الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستحلاب النعمة لان الحرام
سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية
فاسدة * واجاب بقوله قلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في
ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر
من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهى حرمة المحارم قهرم عليه امهات
امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وابناؤه ان كان اناثا ولما كان الولد مخلوقا من ماء الرجل
والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد * وذلك لان المائتين لما امتزجا بحيث لا يمكن
تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو
جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية
فثبت بينهما بواسطة نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما
جزء ابيه حقيقة * وهو معنى قوله كأنهما صارا شخصا واحدا بمعنى في حصول ما هو
المقصود بالنكاح كزوجى باب وزوجى خفهما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود
بهما جيمعا * واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطة تعدت الحرمات الثابتة في
حقه اليهما فيصير آباء الواطى وابناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وبناتها واهمات الموطوءة
وبناتها بمنزلة امهات الواطى وبناته ثم تعدى ذلك الى الحكم الثابت للولد وهو اثبات
الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطى لان حقيقة الملق امر باطنى لا يمكن الوقوف
عليه ولا يدري ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقم ما هو سبب منس اليه مقامه كما
اقامت الخلوة مقام الدخول في تكبيل المهر واجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص
به فصار اى الوطى عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين
الشخصين * فلم يجز تخصيصه اى تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في
نفسه وهو الحل ولا بطلان الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا
اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذى لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في
اثبات الحرمة * ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطى باى صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه
الله انتم عديتم حرمة
المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس
بنظيره في اثبات
الكرامة نقلنا ما عدينا
من الحلال الى الحرام
لان الوطى ليس
باصل في التحريم
حلالا كان او حراما
وانما الاصل هو
الولد المستحق
لكرامات البشر فلما
خلق من المائتين تعدى
اليهما الحرمات كأنهما
صارا شخصا واحدا
فصار آباؤه وبنائوه
كآبائهما وبنائهما
وامهاتهما وبناتهما مثل
امهاتهن وبناتهن ثم تعدى
ذلك الى سببه وهو
الوطى فصار عاملا
بمعنى الاصل فلم يجز
تخصيصه لمعنى في
نفسه وهو الحل ولا
ابطال الحكم بمعنى
في نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة ولا يقال الاتحاد انما ثبت بينهم بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجود فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه * لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة وهذا حرمته البتة المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة * على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيها وانباتها فثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل * وصار هذا اى صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوا نا محضاتبا لوجوب ضمان الغصب الذى هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وانما يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البديل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء تبع له فكان كسبية الغصب للملك بطريق التبعية كسبية الزنا للحرمة لا بطريق الاصلة كسبية البيع للملك * ثبت بشرط الاصل اى ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التى ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشرط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالباع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في التبع كما ان التميم ثبت بشرط وجوب التوضى خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه * قال شمس الاثمة رحمه الله انا لا نثبت الملك بالغصب حكما له كزوجيه بالبيع وانما نثبت الملك به شرط الضمان الذى هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالباع وكون الاصل مشروع عايق يقتضى ان يكون شرطه مشروعاً * وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقم الوطى الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقموه مقامه في اثبات النسب حتى لم تثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته كما يحتاط في اثبات حرمة المصاهرة * فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام السبب اصل متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطى في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الرية كما نهى عن الربو اعلمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على السبب فثبت به شبهة وجود السبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فيما بنى على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال «ادعوهم لابائهم» والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله «ولاعاها الحجر» فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط * فوجب قطعه اى قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما يزنى بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلما اعتبر نفس الوطى في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يشبهه الا بالفراس لهذه الحكمة الاترى انه لا يثبت بالوطى الحلال وهو الوطى بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض * ولا يلزم على هذا اى على ما ذكرنا ان الوطى والموطوءة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا
في الغصب انه من
اسباب الملك تبعا
لوجوب الضمان لا
اصلا فثبت بشرط
الاصل فكان هذا
الاصل مجعما عليه في
الحرمات التى بنيت
على الاحتياط فاما
النسب فابنى على مثله
من الاحتياط فوجب
قطعه عند الاشتباه
ولا يلزم على هذا ان
هذه الحرمة لا تعدى
الى الاخوات والا
خوة ونحوهم لان
التعليل لا يعمل في
تعبير الاصول وهو
امتداد التحريم وهذا
بما يكثر امثله ولا
يخصى ومن ذلك
ولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمان من كل جانب الى الآخر حتى صار آباءه وابناؤه
كآبائهم وابنائهم على العكس * ان هذه الحرمة اى الحرمة الثابتة بالعضية بين الرجل والمرأة لا تعدى
الى الاخوة والاخوات حتى لم يصير اخو الوأطى كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته فى الحرمة
* ونحوهم كالاعمام والعلمات والاخوال والخالات * لان التعليل لا يعمل فى تغيير الاصول وهو
امتداد التحريم بمعنى ان التعليل فى اثبات الحكم فى الفرع لا فى تغيير الحكم الثابت فى الاصل والنص
انما ورد بالحرمة فى الاصل مقتصرة على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة فى
الاصول ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او فى الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل غير احكم النص
فى الاصل او فى الفرع وكلاهما باطل * او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت
فى الاصل موقوفة بالنكاح بقوله تعالى * وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام * لا تنكح المرأة على
عمتها الحديث فلو ثبتت بالوأطى الحرام لصارت مؤبدة فى الفرع اذ لا نكاح ههنا توقيت الحرمة به
فكان هذا تعليلا غير احكم النص فى الفرع ولا عمل للتعليل فى تغيير الاصول اى
احكامها بوجبه والاول اوجه * وهذا اى التعدى الى ما ليس بنظير للاصل
بما يكثر امثله كتعدية الايجاب الكفارة من جاع الاهل فى روضان الى جاع الميتة والبهيمة *
وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواط والتعليل بتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى
شرب النبيذ بعله المحامرة لان البهيمة او الميتة ليست مثل المنصوص عليه فى اقتضاء الشهوة
الذى تعقلت الكفارة به * وكذا اللواط ليست مثل الزنا فى الحاجة الى الزجر لما مر *
وكذا النبيذ ليس نظير الخمر فى الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قلبه الى كثيره بخلاف
الخمر قوله (ولانص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند
حاجة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى فى الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى
الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين * وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف
النص الذى فى الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت
زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان
مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة
البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجه فيبطل التعليل على
خلافه * ولكننا نقول التعليل لاثبات الحكم فى محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت
فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته
فى النص المعلول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم
النص بالاجماع * وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات
زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم فى موضع النص كان ما اثبتته النص وبعد
الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى * واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه
كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاثبات لان فيه

ولانص فيه لان
التعدية اليه بمخالفة
النص مناقضة حكم
النص بالتعليل وهو
باطل والتعدية بموافقة
النص لغو من الكلام
لان النص يعنى عن
التعليل ومثال ذلك
قول الشافعى فى كفارة
القتل العمد واليمين
القموس

تأكيد النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم تنقل عن احد في ذلك تكبير فكان ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك * بوضحة ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا بالكتاب لقوله عليه السلام * اذاروى لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافقوا قبلوه وما خالف فردوه * مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة * وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لان التأكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيد الشيء انما يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه الا ترى ان معنى التأكيد هنا انه لو لا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لو لا النص لم يثبت الحكم بها اصلا لانما تستفاد من النص فتعتمد بعده لا بحالة فتثبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه * ومثال ذلك اي مثال تعدى الحكم الى ما فيه نص على وجهه بوجوب ابطاله او تغييره قول الشافعي في كفارة ائقن واليمن الغموس اي ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمن المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك اكل في العمد والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام * خمس من الكبائر لا كفارة فيهن * وعدمها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم * يقتضى ان تكون جهنم كل جزائه فاجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى * وشرط الايمان في مصرف الصدقات * شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكاة فان الايمان فيه شرط بالاجماع * وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقييد به وكذا قوله تعالى * لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم * الآية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشترط الايمان بالتعليل مخالفا له * وانما شرط الايمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور الذي يزاو مثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم * ومثل شرط التملك في طعام الكفارات فان الشافعي شرط التملك فيه اعتبارا بالكسوة * وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طعاما وذلك يحصل بالاباحة فاشترط التملك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيكون باطلا * وشرط الايمان في رقية اليمن والظهار اي اشترط صفة الايمان في رقية كفارة اليمن والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى * او تحرير رقبة * تحرير رقبة من قبل ان تناسا * يقتضى الخروج عن العهدة باعناق الرقية الكافرة فتقيدها بالموثقة يكون * تغيير الموجب هذا النص بالرأى فان تقييد المطلق بتغيير كطلاق المقيد * هذا اي ما ذكرنا من التعليل في هذه الامثلة كله اي اكثره تعديدا الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفي اليمن الغموس تعديدا الى ما فيه نص

وشرط الايمان
مصرف الصدقات
تسار الزكاة ومثل
شرط التملك في الطعام
الكفارات وشرط
الايمان في رقية كفارة
اليمن والظهار وهذا
كله تعديدا الى ما فيه
نص بتغييره بالتقييد

بالابطال قوله (واما الشرط الرابع) اي اشترط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص اي النص
 المعلن على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالرأى باطل سواء حصل
 التغيير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالمثلة المذكورة
 في قوله ولا نص فيه * وهو معنى قوله كما ابطالناه في الفروع * والضمير في نفسه وابطلناه راجع
 الى التغيير * ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلن في نفسه باطل بالرأى كما ان تغيير حكم
 نص الاصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمي والسلم الحال وجريان الربو ايمالا معياره *
 وذلك اي تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعي * على ما قلنا اي في باب الوقوف على احكام النظم او
 في بيان الشرط الثالث ومثل قوله اي قول الشافعي في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب
 كان قبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في سائر الجرائم
 كالزنا وشرب الخمر * وهذا اي قوله ان حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير لحكم النص لان النص
 الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأنيد حدا
 ولهذا فوض الى الائمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوي باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد
 يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا * وقد ابطله اي ابطال الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا
 لان الوقت من الابد بعضه يعني انه ام يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي
 رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا
 لان الوقت اي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا
 لموجب النص * وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة
 بطريق الحدود وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنه قبل التوبة للفسق * فالاولى ما قال
 شمس الائمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابداعي وجهه يكون ذلك متمما لعدم وبعد
 التعليل تغيير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد
 فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا
 ضم اليه يكون بعض الحد * واثبت الرد بنفس القذف يعني اثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس
 القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته
 اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط
 الشهادة من غير توقف على مضي زمان * وهو تغيير اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب
 النص فانه تعالى قال * والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا باربعة شهداء فجلدوهم ثمانين جلدة
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كرتب الجلد عليهما
 والعجز لا يثبت الا بمضي مدة قابات الرد بدون مدة العجز يكون تغيير الموجب النص كاثبات الجلد
 بدون اعتبار العجز وزاد النبي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للنع من الزنا كالجلد * وهو تغيير
 لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله * فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة * اذا الفاء تدخل
 على الاجزئ والجزاء اسم للكافي فتزيد عليه النبي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص * ثم انه

واما الشرط الرابع
 وهو ان يبقى حكم
 النص على ما كان قبل
 التعليل فلان تغيير
 حكم النص في نفسه
 بالرأى باطل كما ابطالناه
 في الفروع وذلك مثل
 قول الشافعي في طعام
 الكفارة بشرط
 التملك انه تغيير لحكم
 النص بعينه لان الا
 طعام اسم لفعل يسمى
 لازمه طعاما وهو الاكل
 على ما قلنا ومثل قوله
 في حد القذف انه
 لا يبطل الشهادة وهذا
 تغيير لان النص يوجب
 ان يكون حكم القذف
 ابطال الشهادة حدا
 وقد ابطله فجعل بعض
 الحد حدا لان الوقت
 من الابد بعضه واثبت
 الرد بنفس القذف
 دون مدة العجز وهو
 تغيير وزاد النبي على
 الجلد وهو تغيير
 وجعل الفسق مبطلا
 للشهادة والولاية وهو
 تغيير لان حكم الفسق
 بالنص الثابت والتوقف
 دون الابطال ومثله
 كثير

وان زاد النفي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب لا
بالمقياس الا ان التغيير كالا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارض الكتاب كالمقياس
فاورده الشيخ في هذه الامثلة على سبيل استطراد* وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينقذ
النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالعبد
والصبي* والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوله لان
الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالرق* وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت
بالنص في حق الفاسق الثابت والتوقف في خبره لا الابطال وبعدم ما عين جهة البطلان فيه لا يبقى
التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله* واهل ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل
ليست بعلامه لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص
المعلل في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي
قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي* فالنظر الملائم ما ذكر
في كتاب الحج في باب جزاء الصيد ان الشافعي الحق السابع التي لا يؤكل لحمها بالجنس القواص حتى
لو قتل الحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الجنس لان من
طبعهن الايذاء وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الجنس* وقلنا هذا لتعليل
باطل لاننا جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الجنس
فكان تغيير الحكم النص المعلل بالتعليل* وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار
فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون
في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم* وقال ابو حنيفة رحمه الله
هذا لتعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص
مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع المعين فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة
الحاجة الى النظر* وذكر الشيخ في بوع الجامع الصغير ايضا ان عبد الابن فقال رجل ان
عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالباع باطل لان النهى عن بيع الابن
وان كان معللا بالحجز عن التسليم الا انما يجوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل
مبطلا للنص لان هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص
لا بمعناه* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة
بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح* ثم ذكر الشيخ
رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها* فقال وقال الشافعي انتم غيرتم
حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعتم فيما ايتم* منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير
وهو قوله عليه السلام* لا تتبعوا الطعام بالطعام* يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير
فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعدمما علموه بالكيل
والجنس وعلمتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعي انتم غيرتم
حكم النص بالتعليل
في مسائل منها ان نص
الربوا يعم القليل
والكثير وهو قوله
عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام

لموجبه بالتعليل لاتعدية لحكمه * وهو معنى قوله فخصصتم منها اى من الخطة اذ المراد من الطعام الخطة ودقيقتها في العرف * القليل وهو الذي لم يدخل في الكيل بالتعليل * ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد الخالص وهو التساوى بمعاره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بجنسها حرام كذلك ما لم يتساوى افعرفنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساوى الا ان التساوى انما يعرف بالمعيار لا بمساواه من المقدار كذا في الاسرار * ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجمله وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم * بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وامثالهما فصار كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المشفوعه للشفيع * وانتم ابطلتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية * وهو تغيير لموجب النص لاتعدية لحكمه لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسهه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسهه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعبادة الخضوع للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الحد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود * والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال انقياس لابطال الحق من الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لانتقل الحق من محل الى محل * ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف السمين بفتح الميم وسكون الباء بقوله اى في قوله تعالى * انما الصدقات للفقراء * واو قيل الشرع اوجب الزكوة الى آخره لكان احسن * اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى التملك اذ كانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقهم وجعلهم مستحقين لتملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلاث ماله لاهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا * ويدل عليه قوله عليه السلام * ان الله تعالى لم يرض لقسمة الصدقات بملك مقرب ولا نبي مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة اربعة * فين ان الاضافة للقسمة بينهم ثبوت اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم ثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطلتم المشتركة وحق سائر الاصناف بتجويز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لاتعدية لحكمه * ومنها ان الشرع اوجب التكبير لاقتتاح الصلوة بقوله تعالى * وركب فكبر * وقوله عليه السلام * مفتاح الصلوة الطهور وتحرعها

فخصصتم منها القليل
بالتعليل والنص
اوجب الشاة في
الزكوة بصورتها
ومعناها فابطلتم الحق
عن صورتها بالتعليل
والحق المستحق
مراعى بصورته و
معناها كما في حقوق
الناس واوجب النص
الزكوة للاصناف
السمين بقله تعالى انما
الصدقات وقد
ابطلتموه بجواز
الصرف الى صنف
واحد بطريق التعليل
واوجب الشرع
التكبير لاقتتاح
الصلوة وعين الماء
اغسل العين بالحنس
وقد ابطلتم هذه
الواجب بالتعليل

والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار الازيد فعبدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شئ وهنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الاسواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوى ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغير بالنص مصاحبا بالتعليل لابه

التكبير * وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة * اذا اردت الصلوة فطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر * وانتم بالتعليل باشاء وذ كر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم * ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب الجنس بقوله عليه السلام لتلك المرأة * ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه من بلا العين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب الجنس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل والماء ورد ونحوهما قوله (والجواب ان هذا) اى مازعت انا غيرنا النص بالتعليل * وهم اى شئ ذهب اليه قلبك من غير دليل * اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل * وذلك اى ثبوت الخصوص بصيغة * ان المستثنى منه * يعنى اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي لان حذف المستثنى في النفي جائز بعملة ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة * وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاني الازيدا لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام * ولو اضمر فيه القوم حتى صار كانه قال جاني القوم الازيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهولة * ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجي جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت ان حذفه لا يصح الا في النفي * كما قال اى محمد في الجامع ان كان في الدار الازيد فعبدى حر * كان المستثنى منه بنى آدم اى ان كان في الدار احد من آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنث * ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين * ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان اى الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع يحنث * ولو قال الامتاع اى ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتعم به وفي العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الاثم بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الاثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اى كل شئ يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وان كان فيها شئ من سوا كن البيوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الخائف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار * فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى * وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقليل الا الخطئة او الشعر او النفاق
او نحوها بل عاين اللفظ من احوال البيع * فوجب ان يثبت عموم صدره اى صدر الكلام
بهذه الدلالة اى بدلالة استثناء الحال كفى قولك ما اتانى زيد الا راكبا اى ما اتانى فى شئ من احواله
الا على حالة الركوب وكفى التنزيل * ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى * اى لا يأتونها فى شئ
من احوالهم الا فى حالة الكسل * لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم * اى لا تدخلوها
فى الاحوال الا حالة الاذن * وهو اى عموم الاحوال حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا
حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثناء * ولن يثبت هذه الاحوال
المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساواة فى التكيل بالايجاع والتفاضل عبارة
عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر
هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يقابل القليل * فصار التغير بالنص اى حاصله بالنص يعنى
حصول تغير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته * مصاحبا للتعليل اى
موافقا له وهو منتصب على الحال * ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغير الحاصل
بالنص مصاحبا ويكون خبر بعد خبر يعنى تعليلنا بالكيل وافق التغير الذى حصل بدلالة الاستثناء
فى هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على
ان القليل ليس بمحل للربو فوافقا لان التغير حصل بالتعليل على ما زعمت * وباقي الكلام مذكور
فى فصل الاستثناء قوله (واما الزكاة فليس فيها حق واجب للفقير بتغير بالتعليل) اى ما بطلنا
بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكاة ليست بحق للفقير * واعلم ان لشايخنا فى جواب هذه المسئلة
طريقتين * احدهما انما بطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لاحق للفقير فى صورة الشاة وانما
حقه فى ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة بقول فى خمس من الابل شاة وعينها
لا توجد فى الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة ففرقنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة
فكفى بذكر الكل عن البعض فلم يكن فى تعليلنا بابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو
ادى واحد منها جاز بالاجاع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان لا يجوز كمالوا دى عن
خسة دراهم خسة دنانير على اصل الخصم * والثانى واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا
انه لاحق للفقير فى الزكاة بتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة
بعد الحول قبل اداء الزكاة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكاة قبل ادائها
ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكاة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكاة عبادة خالصة
اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدون
واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة
وايتاء الزكاة والحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية * ولا يجوز ان يحجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى
الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى
على الخلوص * ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكاة فليس
فيها حق واجب
للفقير بتغير بالنص لان
الزكاة عبادة محضة
فلا تحجب للعباد بوجه
وانما الواجب لله
تعالى وانما سقط حقه
فى الصورة باذنه
بالنص لا بالتعليل لانه
وعدار زاق الفقراء
ثم اوجب ما لا يسمى
على الاغنياء لنفسه
ثم امر بانجاز المواعيد
من ذلك المسمى
وذلك لا يحتمل مع
اختلاف المواعيد
الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل * وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله جل ذكره * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * وواجب لنفسه حق في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايفاء للرزق الموعد لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة * كالسلطان يجرى اي يعطى من الجائزة وهي العطية الراتبية بحوائج مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذا باستبدال هذا المال المعين الذي في يده هذا المأمور ضرورة * وكن اودع عينا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فبين ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالتاب بالنص فان قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعد من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالايجاع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها * قلنا انما تسلك فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك * درجة اخرى فيقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعد وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا لا مقيدا لان المطلق غير المقيد تحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة و يصير حق الله تعالى مطلقا لا يمكنه قبضه حق نفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ليتأدى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كرحلة وعليه مائة درهم لاخر فقال للذي عليه الخنطة ادا الدرهم التي على يدي عندك من الخنطة فادى الدرهم الى صاحبها كان صاحب الدرهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الخنطة عنها الى الدرهم في ضمن الاداء ليتمكن جعله قابضا للدرهم بقبض صاحب الدرهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الخنطة حق نفسه * الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد * واذا ثبت انه عند اداء الشاة بصيره وديا حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية * فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقرنا لان التغيير حصل بالتعليل * وانما التعليل بحكم شرعي جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لان نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا في تناول الاستبدال

كالسلطان يجرى
لاولى شاة بمواعيد
كتبها باسمهم ثم امر
بعض وكلائه بان
ينجزها من مال بعينه
كان اذنا بالاستبدال
فصار تغييرا مجامعا
للتعليل بالنص لا
بالتعليل وانما التعليل
بحكم شرعي وهو
كون الشاة صالحة
للتسليم الى الفقير
وهذا حكم شرعي

بما يصلح الدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة
 لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف * او هو رد
 لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لا بطلان حق مستحق للفقير لا لتعديبه حكم شرعي الى موضع
 لانص فيه بين اولائه لا حق للفقير وان التغير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل
 لم يقع الاحكام شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيه الشاة لكفاية حق
 الفقير فحق نعمل صلاحيه الشاة وبيان المعنى الذي به صارت الشاة صالحة كفاية حق الفقير لتعديبها
 به الى ما لانص فيه * وبيانه اى بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان الشاة
 يقع لله تعالى بائتداء قبض الفقير يعنى يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتداء
 القبض كما قال الله تعالى * الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات * وقال عليه
 السلام * الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير * ثم يصير للفقير بدوام يده عليه
 كمن امر لآخر ان يهب لفلان عشرة على انه ضامن فذهب يصير الموهوب له قابضا
 للامر اولائهم قابضا لنفسه بدوام يده * قربة مطهرة يعنى مطهرة لنفسه عن الآثام كما
 قال الله تعالى * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * ولله من الخبث كما قال عليه السلام * ان هذه
 البياعات يحضرها الغرور والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن المسبب
 وهو المال * واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت
 الاشارة النبوية اليه في قوله صلى الله عليه وسلم * يا معشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ
 الناس * وفي رواية * غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس * ولهذا كانت النار يترك في الامم
 الماضية فيحرق المنقبيل من الصدقات والقرايين ولم يكن ينفع بها احد واخلت لهذه الامة
 بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما اخلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل لغنى اذا لم يكن
 حاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحيه المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم
 النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيته للصرف الى الفقير فيكون
 ثبوت الصلاحيه حكم النص * ولا يقال صلاحيه الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص
 بل كانت باصل الخلقة * لانا نقول نحن ما علمنا تلك الصلاحيه بل صلاحيه حدثت بعدما
 قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهى تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص
 * فعملناه بالتقويم يعنى قلنا انما حدثت صلاحيه الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها
 مالا متقوما لان حاجة الفقير تسدفع باعتبار التقويم الاترى ان الدرهم الخمسة الواجبة
 في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقومة
 لم يندفع بها حاجة الفقير اصلا فاعلمنا هذه الصلاحيه بعلة التقويم وعديناها الى سائر الاموال
 للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فبانه ان الشاة يقع لله
 تعالى بائتداء قبض الفقير
 قربة مطهرة فتصير من
 لا وساخ كالماء المستعمل
 قال النبي عليه يابنى هاشم
 ان الله تعالى كره لكم
 اوساخ الناس
 وعوضكم منها بخمس
 الخمس وقد كانت النار
 تنزل في الامم الماضية
 فتحرق المنقبيل من
 الصدقات واخلت
 لهذه الامة بعد ان ثبت
 خبثها بشرط الحاجة
 والضرورة كما نحل
 الميتة بالضرورة
 وحرمت على الغنى
 فصار صلاح الصرف
 الى الفقير بعد الوقوع
 لله تعالى بائتداء اليد
 ليصير مصروفا الى
 الفقير بدوام يده حكما
 شرعيا في الشاة فعملناه
 بالتقويم وعديناه الى
 سائر الاموال على
 موافقة سائر العلل

في المنصوص عليه على قراره وهما بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت * قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادته تعالى وما يجب لله تعالى عبادته يجب بلا شركة وما يأخذه الفقير يأخذه حق نفسه لا شركة لاحد فيه فعلمت ان الشاة بتأدي بها حق الله تعالى عبادته ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجاع وكذلك يجوز بالاجاع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انها غير ان * قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقه كما يخرج المسجد والقربان وهي صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغنى لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقه للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فقصر الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوي دراهم على رجل ثم يوفيا غيره فتكون صالحة لايفاء حق الغير حين استوفاهما لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق لانها حق له وانما تصير حقه بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعي فمحال التصرفات تعرف شرعا كقولنا الخمر لا تصلح محل البع والخل يصلح * لا يكون صلاحية حقا للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليمد صلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقيقة لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجاع * فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه * قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق الايفاء وحققهم مال مطلق ودلنا على ذكر الاسم تفسيراً على من وجب عليه فيده اوصل الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مروا انه مثل قوله تعالى * فلا تقل للمهاجر * لما قام الدليل انه نهى لاكرام الابوين بكيف الاذي عنهما وذلك في جنس الاذي لافي الاذي بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذي المطلق * فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عيناً وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لاحق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عيناً كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لافي غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية صلاحية

اليه بالتعليل * ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كفى عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعى الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فيحمل اللام في قوله تعالى * انما الصدقات للفقراء * لام الملك ولما ابطال الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهى التملك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقاً لغيره بل يحتمل على انها لام العاقبة اى يصير المودى لهم بعاقبته كفى قوله تعالى * فالتقطة آل فوعون ليكون لهم عدوا وحزنا * فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كانهم التقطوه لهما * ومنه قول الشاعر شعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * فكلكم يصير الى التراب * ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بدل للولود من الموت والبناء من الخراب صار كأن الامرين وقعاهما لذين الغرضين * وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها لا لاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاتعدادهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلى وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبيرة والضحاك وابى العالية وابراهيم النخعي وميمنة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علمائنا * اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى ولئن سلمنا انها للتمليك لا تبدل ايضا على ان الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى اثبت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء * وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الاية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة * او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة * وفي الوجهين بعد ولا اعراف وجه عطف لانه على تقدم * وتبين انما ابطالنا حق الباقي بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها * فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك للجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذى يكون المال يقبضهم لله تعالى خالصا الى السبيل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب
خالص حق الله تعالى
كان اللام في قوله تعالى
للفقراء لام العاقبة اى
يصير لهم لعاقبته او
لانه اوجب لهم بعد
ما صار صدقة وذلك
بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة * ويانه ما ذكر القاضي الامام رحمه الله ان
الواجب من الزكوة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحديه
وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر
بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كفقير بالآية في حق الزكوة شرطا
لتأدي حق الله به لان يصير مستحقا لما وجب على الغني بغناه * واذا صار هكذا قلنا الاصناف
السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكوة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكوة
اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لان تكون مستحقة * ثم اناعلا اقلنا انما صاروا مصارف
بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف
آخر لم يعرف سببا شرعا من الغرم والغربة والوزق ونحوها * الا ترى ان الغارم وابن السبيل
والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لايحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لحاز
الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كافي المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد
اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسمها واحدا ولو كان
الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سبها على حدة كافي الارث اذا اجتمع سببان في شخص
ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع
بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على
ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف
بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات لل محتاجين باي سبب احتاجوا
ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه * ثم هذا التعليل لا يرفع حكم
النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم صرفت
اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العبد ام لا * وتبين ان
التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة لاحق
العبد * وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف للزكوة وقد بينوا كذلك فلا يجوز
لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما تنسخ من المؤلف قلوبهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان للحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك
بايا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزاقه على الحاجة بل جزاء على حسبه في العمل للفقراء
في جباية الصدقات * وهذا بخلاف مسألة الوصية لانا انما الغينا الاسم في الواجب عليه
صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا
لو نذر فقال لله على ان اتصدق بمالي على الاصناف السبعة كان له ان يؤدبها لفقير واحد
لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصي فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق
صرفه اليهم بل ثبوت الولاية على الموصي بامر التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه
وانما سمي ثلاثة اسماء فيجب الصرف على ذلك لما لغت عبرة الصدقة في حق الوصي كمن امر

فصاروا على هذا
التحقيق . مصارف
باعتبار الحاجة وهذه
الاسماء اسباب الحاجة
وهم بحملتهم للزكوة
مثل الكعبة للصلوة
وكل صنف منهم مثل
جزء من الكعبة
واستقبال جزء من
الكعبة جائز كاستقبال
كلها فكذلك ههنا
وكان قول الشافعي
رحمه الله تغييرا بان
جعل الزكوة حقا
لعبادة وهو خطأ
عظيم

بالتصدق بشاة لا يحل له التصديق بغيرها وفيما الزمه الله تعالى يحل له ذلك * كذا في الاسرار
 * ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك
 اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن
 فائدة فلذلك روعي في امر العباد الاسم والمعنى جبا قوله (واما التكبير فواجب لعينه)
 الى آخره * الاختلاف في هذه المسئلة ابصار اجمع الى ان الزكوة في الحرمة عين التكبير عنده
 فلم يحز اقامة غيره مقامه كاقامة الخدم مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل الانسان على شاء على الله
 عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل انشاء بذكره بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة
 بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنهى عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع
 للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان
 المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان به
 يحصل انشاء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير
 الارض مسجودا بها وكذا ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذ انا على اللسان من عمل الايمان وهذه
 الكلمة آلة بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا
 قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما * واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان
 صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الآلة والآلة في تحصيل
 العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالبيع للجمعة و
 استعمال القم للكتابة والسكين للتضيحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا صلاحية للعمل والتعليل
 واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت وبقى استعمالها
 واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله ويستنج بثلة اجار
 فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان يتعين ويجوز
 ان يتخير بينهما وبين ما في معناها * وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها
 لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان
 وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها * وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل
 غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق
 فلم يقيم غيره مقامه * والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل
 صفة في المعمول بعمله وعمله آلة لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له
 بامر ينقل اليه حكما لانه بما لك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة
 به كالمعمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الآلة * ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث
 لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل الانسان على قراءة والقراءة فضيلة ليست لغيرها
 من الاذكار وروى ان المقر من عند الله تعالى ويحرم على الخائض والجنب قراءته فلا يجوز
 اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما سوى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فواجب
 لعينه بل الواجب
 تعظيم الله بكل جزء من
 البدن واللسان منه
 لانها من ظاهر البدن
 من وجه فواجب فعلها
 والثناء آلة فعلها فصار
 حكم النص ان يحل
 التكبير آلة فعله لكونه
 ثناء مطلقا فعد ثناء الى
 سائر الاثنية مع بقاء
 حكم النص وهو كون
 التكبير ثناء صالحا
 للتعظيم وانما ادعينا
 هذا دون ان يكون
 التكبير بعينه واجبا
 لانا وجدنا سائر
 الاركان افعالا توجد
 من البدن ليصير البدن
 فاعلا فكذلك اللسان

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث * ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى
بالغة اخرى ولا يثاء آخر لان الركن ليس عمل الشاء على الله تعالى فانه لو تكلم به
واخفاه لم يحز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة
والاعلام انما يقع بصوت مقدر تلك الحروف فتغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى
اعلاما * وروى عن أبي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم * والثناء آلة فعلها اى
فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انث الضمير
على تأويل اللسان بالجراحة وذكره بعده في قوله آلة فعله على الاصل * وأشار بقوله ثناء
مطلقا اى ثناء خالصا الى انه لا يجوز الحاق ما ليس بثناء بمحض التكبير مثل قوله اللهم اغفر لي
حتى لا يصير شارعا به * وانما ادعينا هذا اى ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان
والتكبير آله قوله (وكذلك استعمال الماء) اى وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء
في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع
النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عند استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم
يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه
والماء آله اى آلة الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير
عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذى قامت به
نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء آله * فاذا عدينا
حكمه اى حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح الة كاخل وماء الورد وكل ما ينصرف
بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير * وهو حكم شرعى اى كون
الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعى * ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة
الاستعمال يعنى انما اردت بكونه آلة صالحة للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر
بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسى او طبعى لا يصلح تعليله * وانما التعليل لحكم
شرعى فى المزيل وهو عدم نجسه حالة الاستعمال * ولحكم فى المحل وهو ثبوت الطهارة
فيه هذا حكم شرعى اى الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة فى المزيل وهو الماء
بملاقاة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة فى المحل بواسطة الازالة * فعدينا
هذا الحكم الشرعى الى نظيره بالتعليل * وبانه ان الماء طهور فى الاصل بالنص والاجماع
قال الله تعالى * واتزلنا من السماء ماء طهورا * والطهور اسم لما يطهر به كالركوب والمحلوب
اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم
النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه * واذا كان
التطهير بمحكم الازالة وغير الماء يشارك الماء فى الازالة فيشارك فى حكمه وهو ان يكون
طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة فى المحل بعد تحقق
الازالة كفى الماء * ولا يقال الماء مع كونه طهورا نجس بالغسل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء
ليس بواجب بعينه
لان من القى الثوب
النجس سقط عنه
استعمال الماء لكن
الواجب ازالة العين
النجس والماء آله فاذا
عدينا حكمه الى سائر
ما يصلح آلة بقى حكم
النص بعينه وهو كون
الماء آلة صالحة للتطهير
وهو حكم شرعى
وهو انه لا ينجس
حالة الاستعمال هذا
حكم شرعى فى المزيل
والطهارة فى المحل
العمل فعديناه الى نظيره

في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة
لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس * لانا نقول لانسلم ان الماء يتنجس بالغسل
به لانه متى تنجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة الغسل اذ لا حقيقة للطهورية
الاحالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا يحكم الضرورة كحل الميتة بل لان
هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الاترى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل
ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة * ولما ثبت انه اصل قبل
التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان
السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال
عينه واثره كالماء كذا في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب
هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للثوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملافة
ما كان يتبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة
في الثوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان ينقطع المجاورة عن الثوب بتكرر
الغسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بازالة العين
والاثر فيماله اثر وبالثوب فيما اثره فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي
النجاسة مردود عقلا وان التجسس باول الملافة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل
وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال الجاور ظهرت
الطهارة الاصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء قوله (ولا يلزم ان الحدث لا يزول
بسائر المايعات) ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الخاق غير الماء به في
كونه طهورا بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الاخلاق بهذه العلة ايضا لان طهورية
الماء فيها باعتبار الازالة كفي النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم * فقال
لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المزال وهو
المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل
وذلك اى المزال امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى طهارة المحل حقيقة
وشرعا * اما حقيقة فظاهر * واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يغسل وكذا حل
له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذي لا يبالى
بنجسه بقوله جل ذكره * ولكن يريد ليطهركم * فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول
المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله بالتعديدية
الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعديدية ايضا عن سائر المايعات ليس
بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بنجسه فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه
خبثه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب
فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

ولا يلزم ان الحدث
لا يزول بسائر
المايعات لان عمل الماء
لا يثبت في محل
الحدث الا باثبات
المزال وذلك امر
شرعي ثبت في محل
الغسل غير معقول
عند استعمال الماء
الذي يوجد مباحا
لا يبالى بنجسه ولم
يستقم اثباته في اوان
استعمال سائر المايعات
بالرأى هو مما لا
يعقل مع ان سائر
المايعات يلحقنا الحرج
بخبثها لانها اموال
لا توجد مباحة غالبا

المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الالحاق قياما ودلالة ولا يقال اذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال المائع ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء * لانا لا ننكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجماع ولكن نقول انه لا يصير من الا باستعمال المائع لان ازالته بالماء تثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المانع * او نقول هو ثابت في حق المانع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع وظهور اثر طهوريته بازالته وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذ لم يثبت في حقه بقاء غير طهور لنوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولا يلزم) يعني على هذا الجواب ان الوضوء صحيح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء به ليكون المزال غير معقول المعنى ينبغي ان تشترط النية في الوضوء لتبوت الطهارة غير معقول المعنى كافي التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وانما حدث في المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلالا والنية من شرائط العمل فاذا بقي الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكسائه صفة الطهورية عند اعادة الصلوة فيشترط لظهوريته اعادة الصلوة فاذا وجدت حدث له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم * قال القاضي الامام رحمه الله هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لا يقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولا يلزم ان الوضوء صحيح مع هذا بغير النية لان التغير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه حدود لا يمتد لدركها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله من الله وفضلا

باب الركن

باب الركن

قوله (ركن القياس ما جعل علما على حكم النص) ركن الشيء جانبه الاقوى لغة * وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كاقيام الركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم * ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم بكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من صاحبنا وظهور الاصوليين بكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا * وذكر بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان يكون مشتملة على حكمه صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانه اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع * مما شتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص * اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لاف ذلك المعنى لما كان مستلزما من النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة * وجعل الفرع نظير له في حكمه بوجود الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع ممثلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفصل والحل والحلقة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع * وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة * وذكر بعض الأصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمة القياس لتوقفه عليه واو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال * وهذا حسن لان انعقاد القياس كتوقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاث الباقيات * وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى اصل لا يثبت حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرطا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لا يثبت الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لالا بها كالتكاح يعقد بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا * قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمه الله قوله (وهو جائز ان يكون وصفا لازما) اى المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه مثل الثمينة جعلناها علة لازمة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكاة سواء صيغت صياغة تحل او تحرم كما يجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما يجب في غير المصوغ لو صف انه ثمن باصل الحلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليفا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الاترى ان الربوا لما تعلق عنده هذا الوصف بقي الحكم بعدما صار حليفا للبقاء الوصف (فان قيل) الزكاة لا تتعلق بكونه ثمن فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شيء عندى بل بمعنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليفا قط هذا الوصف فتسقط الزكاة المتعلقة به كالو جعلت السائمة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجاره فالتجارة تكون بالاثمان وبالثمينة

وهو جائز ان يكون
وصفا لازما مثل الثمينة
جعلناها علة لازمة في
الحلي والطام جعله
الشافعي علة للربوا
وصفا عارضا واسما
اقول النبي عليه السلام
في المستحاضة انه
دم عرق انفجر وهو
اسم علم

يصير نصبا بالاباستعمالنا ثبت ان ائمة التي بها صار الذهب والفضة نصبا بصفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في الاسرار* والطم جعله الشافعي علة لربوا باعتبار ان الطم ينفي عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد بشرط زايده وهو المماثلة كما قد تمكك الابضاع بشرط طم الطم وصف لازم للمطعوم كالئمة للجوهرين ثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علة لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش* توضأني وصلي فاتما هو* اي دم الاستحاضة* دم عرق انفجر* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى* انفجر صفة عارضة اذا الدم موجود في العرق وليس بمنفجر* فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة* وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج في تعلق الانتقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لان سلم ان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كان لا انتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها والسقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهد بها بالاسلام* على ان يجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنظوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اي يسيل* وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار* ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بان وصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا واسما* وهكذا ذكر في التقويم ايضا فيقول وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او اسما او حكما الا ان الشيخ رحمه الله ذكر الواو ولان في المثال المذكور لا بد لانتقاض الطهارة من الامرين* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل غلة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام* وان لم يكن مشتقا بان كان علما كزيد وعمر ولا يجوز التعليل به لعدم لزوم وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به لزمه ومنهم من لم يجوزوه وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسم يشبه التعليل بالطردوه وهو فاسد بخلاف الاسم المشتقة فان التعليل فيها موضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم لدم وبين التعليل باسم الحجر حيث لم يحز على مامر بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك لتعدية اسم الحجر الى التبييض ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة
غير لازم مدو علانا
لكيل وهو غير لازم
ويكون جليا وخفيا

في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون
تعليل بالوصف حقيقة فيصح * وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسماعدا
بعضهم كحرمة الخمر ثبت باسم الخمر هو علتها حتى لا تتعدى الى الثالث وتثبت في قليل الخمر لوجود
الاسم وان لم يسكر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقه ونحوها * قال ولكننا نقول
ان عني به انه يتعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الخمر باسم
اخر وان عني به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المايح من ماء العنب بعدما
غلي واشتد فهذا مسلم ولكن حيث يذكرون هذا لتعليل الحكم بالمعنى لا بالاسم * وعللنا يعني نص
الربوب بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والاوقات * ويكون جليا الى يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل
مثل الطوف جعل علة لسقوط التجاسة في الهرة وسوا كن البيوت * وخفيا مثل القدر
والجنس في الاشياء الستة * او المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني
* وذكر بعضهم ان التعليل بالافوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء
المتعاقدين لا يجوز لان الوصف العللي به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من ان
يكون جليا لان الخفي لا يعرف بالخفي * والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة
الصريح الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضاء او بدلالة التأثير صار من الافوصاف
الظاهرة فيجوز التعليل به قوله (ويجوز ان يكون حكما) اي يجوز ان يكون ما جعل علما
على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد في حديث
الختمية وهو حكم * وقال بعض الاصوليين لا يجوز لتعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاض
العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة * وكذا ان تأخر عنه لان التأخر لا يكون علة
للتقدم * وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون
هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد
يكون علة والعبارة في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة * ولان شرط
العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية
مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية * وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا
ان النبي عليه السلام علل به في حديث الختمية حيث قال * ارأيت لو كان على ابيك دين *
والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم * وقال في حديث القبة
للصائم * ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك * وفي حرمة الصدقة على بني هاشم
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه * وفي اتيان الرجل اهله * ارأيت لو وضعه
في حرام اكان يأنثم * فهذا كله لتعليل بالحكم * ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعروفة فلا
امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا اني

ويجوز ان يكون حكما
كقول النبي عليه
السلام في التي سألته
عن الحج ارأيت
لو كان على ابيك دين
وهذا حكم وكقولنا
في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بطلاق
موت المولى وهذا
حكم ايضا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا * وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع
ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من
احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز * وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا
لانسلم انتفاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة
بقران الحكم الاخر به * ولا نسلم ايضا عدم صلاحية للعلة على تقدير التأخير لان العلة بمعنى
المعرف والتأخير يصلح معرfa للتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان
احد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس * ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط للعلة على
ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل * وقولنا في المدير انه ملوك تعلق عتقه بطلاق
موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليل
* وقوله بطلاق موت المولى احتراز عن المدير المقيّد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود
الشرط مثل ان يقول ان شفي الله مريضى او قدم غائبى فانت حر بعد موتى او قال ان مت
من مرضى هذا او من المرض الفلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ما جعل
علما على حكم النص * فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف * ويجوز ان يكون عددا
من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبتت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل
وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرحا فان كل واحد
مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد
مستبعد في ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدد فيه خلاف معروف بين اهل الاصول
على ما عرف في موضعه * ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به علة
الوصف الواحد ثبت به علة الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من
الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها
من مسالك العلة * وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان
التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة
زائدة على مجموع الاوصاف لانه قل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم
* وبعدم ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمام الكل واحد من تلك الاوصاف
وحيث يلزم ان يكون كل وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما
ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحيث يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء
من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلاث وربع محال
* والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر
الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينقص بالحكم على المتعدد
من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا
زائد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون
فردا وعددا كما

الى آخر ما ذكرتم* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا
عن كونه صفة زائدة يلزم ما ذكره* وقوله كافي الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عددا فان
حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس* ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان
حرمة ربوا النسب متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل
متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والمرد جميعا* والتعليل بالاوصاف مثل
تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لالكرامته ولا بلوى في سؤره
فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب* وتعليل وجوب القصاص بالقتل بالحد من
الخشب بانه قتل عدو ان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف* ثم من جواز
التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الاماقل عن ابي اسحق الشيرازي انه قال لا يجوز ان
يزيد الاوصاف على سبعة* وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما
مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقنضى بالفاعل فيعتبر اهليته
واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره
فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ في المحل مع قران
الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها
ولما لم يخل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد قوله (ويجوز في
النص) يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في
المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* انها
من الطوافين والطوافات عليكم* او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة* وكذا التعليل بالقدر
في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* كيلا يكيل وزنا بوزن او ثابت في
المنصوص عليه وهو الاشياء الستة* وهذا لا يشكل اى جواز التعليل بوصف في النص غير
مشكل لان النص هو الذى يعلى بالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة* ويجوز في غيره
اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في
المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام
العائد اى بقره واحتياجه* وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقل لا في السلم
لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام
صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص* وعلى الشافعى عدم جواز
نكاح الامة على الحرية الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرية بانه اى نكاح الامة
ارفاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعدها الى نكاح الامة مع طول الحرية
* وليس في النص فان قوله عليه السلام* لا تنكح الامة على الحرية* لا يدل على هذا المعنى
بصريحه* ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضى ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

في باب الربوا ويجوز
ان يكون في النص
وهذا لا يشكل ويجوز
في غيره اذا كان ثابتا
به كما جاء في الحديث
انه رخص في السلم
وهو معلول باعدام
العائد وليس في
النص والنهي عن
بيع الابق معلول
بالجهالة او العجز عن
التسليم وليس في
النص وعلى الشافعى
رحمة الله في نكاح
الامة على الحرية
بارفاق جزء منه
وليس في النص
لكنه ثابت به

والارفاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص * وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلل الشرعية * ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الاحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقدين لا بمحل الحكم * قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله (وانما استوت هذه الوجوه) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على مانين * وذلك اى الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فتنى ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه * واتفقوا ان كل اوصاف النص بحملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعراب المذكور في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان * اعتق رتبة في الحكم * فان التركي والهندي فيه سواء ولا معنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة * ولا ليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء * وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم * ولان التعليل بجميع الاوصاف بالتعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر به * وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتانة مدخرة جب حشم شيء ولم يقل احدان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف * واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعمل باى وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل * وذكر بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف بصحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص بحملتها لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل

الجدلين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للتعترض ان يبطل معنى الذى ذكره
 المعلل ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانتقيا * وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع
 فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه لئلا يكون متحكما على شرع (فان قيل)
 عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة (قلنا) ومن اين ثبت
 ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد بطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها
 فكان على المعلل اقامة الدليل * وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه
 للسائل بان يقول لابل عدم الصحيح دليل فساد * بوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه
 عجزك عن الاعتراض على دعواى وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة
 او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على انى بحق كان ذلك باطلا ولا يسقط
 بهذا اقامة البينة عن المدعى ولا يمين عن المدعى عليه فكذاهما * واذا ثبت انه لا بد من اقامة
 البينة على صحة العلة فاعلم ان القاييس يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة فى الاصل
 والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة فى الاصل يتوقف على وجودها
 فى الفرع الا ان وجودها فى الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل
 العقل والعرف والشرع ووجودها فى الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون
 الوصف علة وضع شرعى كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعى والالة
 الشرعية النصوص والاجاع والاستنباط * ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء
 دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من اللفظ التعليل بان يقول لكذا اولعلة
 كذا او لاجل كذا او ما يجرى مجراها مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس * من اجل
 ذلك كتبنا على بنى اسرائيل * كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم * وقوله عليه السلام
 كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل
 قوله عليه السلام * ارايت لو تمضمضت بماء * ارايت لو كان على ابيك دين * انقص الرطب
 اذا جف ثمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوى وسه رسول الله
 عليه السلام فمجد زنى ما عفر جرم وكذا الاجاع يصلح دليلا عليها بالاجاع مثل وصف
 الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجاع فاثبتناه ولاية الانكاح فى الثيب الصغير
 ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب فى الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه
 بالاجاع فيقاس عليه النكاح وبعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة * وعند عدم النص
 والاجاع اختلف القاييسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قررہ الشيخ بقوله واختلفوا فى دلالة
 كونه علة اى فيما يدل على كون الوصف علة على قوانين فقال جماعة منهم الاطراد وهو
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة
 وبصير الوصف بهجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسيأتى بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم
 فى الباب الذى يلى هذا الباب * وقال عامتهم لا يصير الوصف بهجة بمجرد الاطراد ولا بصير ورته

وقال ائمة الفقه من
 السلف والخلف انه
 لا يصير بهجة الا بمعنى
 يعقل وهذا المعنى هو
 صلاح الوصف ثم
 عدالته وذلك على
 مثال الشاهد لا بد من
 صلاحه بما يصير به
 اهلا للشهادة ثم عدالته
 ليصح منه اداء الشهادة
 ثم لا يصح الاداء الا
 بلفظ خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم ويسمون اهل
 الفقه * وهذا اي المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحا للحكم
 ثم يكون معدلا * وذلك اي الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار
 صلاحه للشهادة او لا بوجود العقل والباوغ والحرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم
 اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتنباً عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ
 خاص بنبي عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد وما يساويه في المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا
 لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن
 اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او
 بكل وصف لا يصح على ما قلنا * ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله
 في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد * وهكذا ذكر في مختصر التقويم في بيان
 اشتراط الملازمة فقال الملازمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة
 مختصة بلفظ وهو اشهد فتاتي به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول
 والا فلا فكذا انفايس اذا اتى بلفظ متقول من السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب
 القبول والعمل به والا فلا * وبوافقه ما ذكر في التقويم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان
 الوصف ملائم * واذا صار ملائماً يجب العمل به الا باعدالة وذلك بكونه مؤثراً في الحكم وان عمل
 به قبل التأثير صح فاما قبل الملازمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ اشهد
 او بما يماثله باغاة اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل
 وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف * فعلى ما ذكرهنا الولى لم يذكر قوله ثم لا يصح
 الاداء الا بلفظ خاص اتم التمثيل * وعلى ما ذكر في التقويم ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل
 قوله (واتفقوا) اي الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف
 ملائمة اي وفاقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافته للحكم اليه ولا يكون نايبا عنه كاضافة ثبوت
 الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباها الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه
 ناب عنه لان الاسلام عرف عاصم للمحقوق لا قاطعاً لها * وكذا المحظور يصلح سبباً للعقوبة والمباح
 سبباً للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة * وهو المراد من قوله ذلك اي الملازمة ان يكون الوصف
 على موافقة ما جاء عن السلف من العلة المنقولة فانهم كانوا يعملون باوصاف ملائمة للاحكام
 غير نابعة عنها فان كان موافقاً لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا * قال الغزالي رحمه الله المراد بالمناصب
 ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم اتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
 الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تذف بالزبد وتحفظ في الدن فان
 ذلك لا يناسب * ونقل بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام ابى زيد رحمه الله
 ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول * ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان
 موافقاً للوضع لاغوى حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى

واتفقوا في صلاحه
 انه انما يراد به ملائمة
 وذلك ان يكون على
 موافقة ما جاء عن
 السلف من العلة
 المنقولة لانه امر
 شرعى فنعرف منه
 لا يصح كالعلة به قبل
 الملازمة لا يصح العمل
 بشهادة قبل الاهلية
 لكن لا يجب العمل به
 الا بعد العدالة والعدالة
 عندنا هي الاثر وانما
 نعى بالاثر ما جعل
 له اثر في الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه على بالقبول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيرى بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلى له بالقبول * ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة * ويمكن ان يجاب عنه باننا لا نعبر الملازمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذى ينظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله * والملازمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمى اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم * وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملازمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة * قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعى ما لم يكن محيلا فاذا ظهر اثره اخلته فحينئذ يجب العمل به فالملازمة شرط لجوز العمل بالعلل والتاثير والاخلالة شرط اوجوب العمل بها * قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يققح كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله (والعدالة عندنا هى الاثر) يعنى ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف اتما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير * ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما يعنى بالاثراى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع * ولعله انما فسر به ما ذكر رد المافسره البعض بالدوران وجودا وعدمه فان صاحب القواعد روى عن ابي الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها كالشدّة في الحجر ثبت التحريم بوجودها وزول بزوالها وكالرق في نقصان الحديد بوجود النقصان بوجوده وزول بزواله * وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتاثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع امامد لولا عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى ثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج * وذكر بعض الاصولين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام * فالاول هو ان يظهر تاثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى ربما يقربه منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مبانة الاعداد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا فى التمر الكيل فالجس ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة العام فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الاختلاف عددا الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون الترمي والهندي في معناه * وانثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانهما لا يفترقان اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا في التأثير * والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات

المتكثير بعذر الاغناء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه ايضا باعتبار الزوم
 المشقة والخرج * والرابع مظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض
 بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في
 جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا
 اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في
 الصلوة * وكتليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بجنابة القتل العمد العدد وان فان جنس
 الجنابة العمد معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين
 الخصم وهو وجوب القصاص في المحدد * ثم قال ولا خلاف بين القائلين في الاقسام
 الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والخيار انه حجة لكونه مغلبا
 على الظن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعي عدانته بكونه مخيلا) اي موقعا في
 القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب * وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من
 اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية لاشعارها بها * ثم العرض على
 الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط
 لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة * والفرق بينهما ان مناقضة
 الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف الحكم
 فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له
 بوصف من غير تعرض لنفس الوصف * ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل
 بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن البطالات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته
 وصار حجة * وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول
 قولنا لا تجب الزكاة في انا الخيل لانه لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها
 مبينة على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكاة وسقوطها * قال وهذا طريق
 يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله
 فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول
 دليل الصحة من هذا الوجه * قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره
 * وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكاة على الصبي * وقوله ما حرم
 فيه النساء حرم فيه التفريق قبل التقابض * قال وامثال هذا تنكثر فالاصول تشهد بصحة
 هذا التعليل * وانما تعرض على اصلين فصاعدا * قال شمس الائمة رحمه الله وادنى ما يكفي
 لذلك اي للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزيين وادنى
 ما يكفي لذلك عنده اثنان * يصح العمل به اي بالوصف المخيل * لانه اي لان الوصف
 بالعرض يصير حجة * وانما النقض جرح اي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرج
 عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا *

وقال بعض اصحاب
 الشافعي عدانته
 بكونه مخيلا ثم العرض
 على الاصول احتياطا
 سلامته عن المناقضة
 والمعارضة وقال
 بعض اصحابه بل
 عدانته بالعرض على
 الاصول فان لم يرد
 اصل مناقضا ولا
 معارضا صار معدلا
 وانما يعرض على
 اصلين فصاعدا فعلى
 القول الاول يصح
 العمل به قبل العرض
 وعلى الثاني لا يصح
 لانه به يصير حجة وعلى
 القول الاول صار حجة
 بكونه مخيلا وانما
 النقض جرح
 والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على
الالغاء او الابرأء من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالتزام
واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالا كما لا يتوقف
شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع * اخرج اهل المقالة الاولى وهم الذين
اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس
* ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعبر
عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الحجة صار حجة للمعمل به
كذا ذكر في اصول شمس الاثمة والنقويم وغيرهما * وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر
معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل ويقتضيه لان ثبوت
الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك
بالعقل انه اثره * واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب
التي هي المعبرة عند انقطاع الادلة * وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة شهادة القلب
مثل جعل التحرى حجة في باب القبلية بشهادة القلب عند تذر العمل بسائر الادلة المحسوسة
* وبؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابضه بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت
قلبك فاحك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به * ثبت ان العدالة تحصل بالاخالة * ثم
العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لالوجوب بمنزلة
مالو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزيكين
بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم مالم يكن معلوما له بخلاف الشاهد
المستور الحال حيث يجب العرض على المزيكين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه
اى الشاهد يشوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والمقل والبلوغ
والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدث زوجية واقامة حد في قذف
فاذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض مالم يعرض
حاله على المزيكين * فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه * فلا يحتمل
مثله اى مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرج عنه كونه علة بعد ما ثبت صلاحيته بالملازمة
وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا * فان سلم عما يناقضه ويعارضه
بكونه مطردا في الاصول فتحكم وجوب العمل به يزداد وكادة * وان ورد عليه نقص
فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزيكين
فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان يبين به انه لم يكن عدلا * وان ظهر له معارض فان
ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله
* ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف
اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واخرج اهل المقالة
الاولى ان الاثر معنى
لا يعقل فقل عنه الى
شهادة القلب وهو
الخيال وهو كالتحرى
جعل حجة بشهادة
القلب عند تذر
العمل بسائر الادلة
ثم العرض بعد ذلك
للاحتياط بخلاف
الشاهد لانه يشوهم
ان يعترض فيه بعد
اصل الاهلية ما
يبطل الشهادة من
فسق او غيره فاما
الوصف فلا يحتمل
مثله فاذا كان ملائما
غير ناب صار صالحا
واذا كان مخيلا كان
معدلا ووجه القول
الآخر انه اذا كان
على مثال العلل
الشرعية كان صالحا
كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغنا مسلما وقذاقي بلفظ اشهدا وما هو في معناه كان صالحا لان
يعمل بشهادته * ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجرورا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل
ان يكون مجرورا بالفسق * فلا بد من العرض اى عرض الوصف على المزكين وهم الاصول
ههنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين هناك لذلك فاذا سلم عن القوض
والمعارضات ثبت عدالته * وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامهم كما كان الرسول
عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة
العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد * وادنى ذلك اصلان
* وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقص
والمعارضة لا ينقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك * وقال ادنى ذلك اى اقل ما يجب العرض
عليه اصلان * ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين في وجوب العرض * لان التزكية
بالاحتمال لا ترد يعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها
اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاعن العلم بعدم ما يوجب وجهه وربما وقف غير المزكى على
بعض اسباب الجرح وربما يكون المزكى كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على
جميع المزكين قطعاً للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان في الرجوع الى جميع
المزكين لقطع الاحتمال جرحا يدنا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره
ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان * قال شمس الأئمة رحمه الله * ومن شرط العرض
على كل الاصول لم يجز بداء من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء
هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجز بداء من ان يقول لم يقم عندي دليل النقص
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لازام الخصم قوله (وجه قولنا) وهو ان عدالة الوصف
ثبتت بالتأثير اذا حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذى لا يحس ولا يعين حجة وترجع جميع احتمالات
الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال
بأثره الذى ظهر في موضع من المواضع * الا ترى انا نعرفنا اى طلبنا معرفة صدق الشاهد
باحترازه عن محذور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل
به على منعه عن الكذب الذى هو محذور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث ميل الطبع
اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد مما يعرف وجوده بأثره اى اثر دينه كما بينا لا بالحس فثبت
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالأثر * او معناه ان صدق الشاهد بما يعرف وجوده
بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احتراز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل
به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال
بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين
والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون
مجرورا فلا بد من
العرض على المزكين
وهو الاصول هنا
وادنى ذلك اصلان
ولا يعتبر وراء ذلك
لان التزكية بالاحتمال
لا ترد ووجه قولنا
انا حاجتنا الى اثبات
ما لا يحس ولا يعين
وهو الوصف الذى
جعل علما على الحكم
في النص وما لا يحس
فانما يعلم بأثره الذى
ظهر في موضع من
المواضع الا ترى انا
نعرف صدق الشهادة
باحترازه عن محذور
دينه

هو الصدق * وكذلك اى وكلما عرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى * ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار * الى قوله * لايات لقوم يعقلون * وقوله عز اسمه * ومن آياته ان خلقكم من تراب * الى قوله * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامر * وقوله جل ذكره * ان في السموات والارض * الى آخر الآيات * وقال على رضى الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير * واستدلالا لا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذا المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين بآثار صنعه * وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة المثقة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موقدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا حكما * وبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لان يقول عرفت بالاستدلال انه متمكن او ذوجهة او ذوصورة لان لا لا ترى في الشاهد موجودا لا متخيلا او ذاجهة او ذاصورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يجمع عليه على هذا الوجه * على مانين يعنى في باب العقل * والظاهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم * على مانين اى في هذا الباب * واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل * وبؤيده ما ذكر الشيخ في مختصر التوقيم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحوس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا * الا ترى ان الشاهد يتعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك ذلك غير محسوس * ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم * فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يغنى من الحق شيئا * ولا يقال الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل به كخبر الواحد وانقياس * لاننا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يبق ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره * ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصح دليلا ملزما على الغير لان الحجة على الغير ما يقرر لغيره * الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتحريره دون صاحبه

وذلك مما يعرف
بالبيان والوصف
بوجه يجمع عليه على
مانين فوجب المصير
اليه كالاثر الدال على
غير المحسوس واما
الخيال فامر باطل لانه
ظن لا حقيقة له ولانه
باطن لا يصلح دليلا
على الخصم

وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير * ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للالزام لانه حجة على الجميع * او معناه انه كالا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصلح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا * وانه كالا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه * ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان عنتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانه لا تندفع بوجهه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا تتحمل لزوم المعارضة كالا تتحمل لزوم المناقضة لانهما من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزعه عنهما * واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته * هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او بعارضه غير مسلم لانه انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك * فاما فرقه اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهى عن المعصية فبعدم صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزيين بخلاف الوصف فانه بعد ملايمته لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمالا * فليس يصحح لان الوصف بعد وجود الملايمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالا كل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع اياه علة فيمكن في اصله بعد ثبوت الملايمة احتمال انه علة ام لا * فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في حجج الشرع * وان لم يظهر بقي محتملا * فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعارض على الاصل وهو الفسق المعارض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح * ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملائم وهو عدم اعتبار الشرح اياه لم يبق علة اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي اهلية الشهادة فيه لبقاء الحربة والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول عندي كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول عندي كذا ودلائل الشرع لا يتحمل لزوم المعارضة كالا يتحمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون واتى بها التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينته وهل يصح التزكية بمن لا خبر له ولا معرفته بالشهود فاما فرقه بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهى عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس يصحح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل يجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال في المعارض على اصله

الآثرى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع ﴿ ٣٥٩ ﴾ قيام الملامة والجواب عن كلامه ان الآثر معقول من كل

محسوس لغة وعيانا
ومن كل مشروع
معقول دلالة على بينا
وانما يظهر ذلك بامثله
وذلك مثل قول النبي
عليه السلام في الهرة
انها ليست نجسة وانما
هى من الطوائف
عليكم تعليل للطهارة
بما ظهر اثره وهو
الضرورة فانها من
اسباب التخفيف
وسقوط الحضر
بالكتاب قال الله
تعالى فمن اضطر
في مخصة غير متجانف
لائم فان الله غفور
رحيم والطوف من
اسباب الضرورة
فصح التعليل به لما
يتصل به من الضرورة
ومثل قوله
للمستحاضة انه دم
عرق انفجر توضى
لكل صلوة اوجب
بهذا النص الطهارة
بالدم بمعنى النجاسة
ولقيام النجاسة اثر
في التطهير وعلقه
بالانفجار وله اثر
في الخروج لانه غير

واخرى * الآثرى توضيح اقوله لكان الاحتمال في اصله * والجواب عن كلامه اى كلام
الخصم وهو ان الآثر معنى لا يحس ولا يعقل * ان الآثر معقول اى معلوم من كل محسوس
* لغة اى بطريق اللغذ فان اهل اللغة يقولون سقاء فارواه وضربه فاجعه وكسره فانكسروا هدمه
فانهدم فهدمه وامثالها لغات وضعت لا تثار افعال مؤثرة وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء
المسهل في الاسهال واثر المشى في الطريق واثر فعل البانى في البناء يعرف بالحس والمشاهدة * ومن
كل مشروع معقول اى مفهوم * دلالة اى بطريق الاستدلال على ما بيناه من تعرف صدق الشاهد
بالاحتراز عن محذور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الآثر معقولا في المشروعات اى
معلوما بامثلة نذكرها * وذلك اى ظهور الآثر الامثلة على تأويل المذكور * تعليل خبر مبتدأ
محذوف اى هذا تعليل * للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر
اثره وهو الضرورة الا الضمير ين راجع الى ما * فصح التعليل به اى بالطوف * لا يتصل به من
الضرورة اى لانصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة والاثبات حكم
التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعله * مؤثرة * الآثرى ان من اصابته نجاسة فيتناول الميتة او الدم
فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رأيت
في بعض نسخ اصول الفقه وذكر الشيخ في مختصر التوقييم ان قوله عليه السلام * انما هى من
الطوائف والطوائف عليكم * اشارة الى وصف * مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوائف علينا لا يمكن
الاحتراز عن سؤرها الا بخرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة
دفعاً للضرر والخرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعاً فان النجاسة يسقط حكمها لكان العجز
والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة *
وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهراً ثم اذا كان
نجساً او ايس معه ما يفسد ما يصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لكان الضرورة * وكذا الحدث
يسقط اعتبار عدم الماء فثبت انه اشارة الى وصف * مؤثر شرعاً وعقلاً * اوجب اى النبي صلى
الله عليه وسلم بهذا النص وهو حديث المستحاضة * الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة
الذى له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسماً وما يعاون نحوهما او ايم بوجودها
اثر في ايجاب الطهارة * وعقله اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر في الخروج * لانه اى لان
انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفى معه وجوب الصلوة والتوضى بخلاف دم الحوض
والنفاس لا ركل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضى
للحرج * ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف * مؤثر فقال
والانفجار آفة ومرض لازم ليس في وسعها ردها مساكه وانما تردا للبيعة به * فكان له اى
للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو
وقت الصلوة للضرورة * قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاضة
بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة * انها دم عرق انفجر توضى * وصلى اوقت كل صلوة * اشارة

معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة

الى احكام ثلثة وتعليلها باوصاف مؤثرة * احدها وجوب الصلوة * والثاني وجوب التوضي *
 * والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة * اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب
 سقوط الصلوة لانها عادة راتبة في نبات آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز
 عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن
 بتلك الدم فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فاجاب
 الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة * والثاني انه عليه السلام
 علل اوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة
 اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يحجب طهارة ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة
 اذا العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اعلا لذلك الا بان يكون طاهرا * والثالث قال توضأي
 لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال انه ادم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيولان
 الدائم ومع السيولان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشقولة بالطهارة ابد الا بعد
 فراغا عنها فلا يمكنها اذا الصلوة فاجب التوضي في وقت الصلوة مرة واحدة ليكنها اداء
 الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لمكان الضرورة وللعجز تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا
 قوله (ومثل قوله) اي قول النبي عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي
 عليه السلام في الهرة * وكلمة فقال وقعت زائدة لاحاجة اليها * وقوله تعليل خبر مبتدأ محذوف
 اي هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم اي ضده * ويجوز ان يكون بمعنى الناقض
 اي الفطر هو الناقض للصوم لانه يناقرك منه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين * وليس في القبة
 قضاء شهوة الفرج * لا ضرورة لعدم ايلاج فرج في فرج * ولا معنى لعدم الاتزان مثل المضمضة فانه
 ليس فيها قضاء شهوة الباطن لا ضرورة لعدم وصول شئ الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح
 البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تقصد الصوم لعدم معنى الفطر
 فيها فكذلك القبة * فعمل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى * خذ من اموالهم
 صدقة تطهرهم * والوزر الحمل الثقيل والمراد بالام ههنا * فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان
 الاتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور وكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم
 واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور * فهذا بيان لتعليل النبي عليه السلام
 باوصاف مؤثرة * ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ورضي عنهم في الجد يعني مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجاعة
 رضى الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب علي وزيد بن ثابت وجاعة اخرى رضى الله
 عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فضرر بوافيه اي في الجد او فيما اختلفوا فيه بامثال نقل على رضى الله
 عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجر انابت غصنا ثم تفرع من الصنف فرعان فالقرب بين الغصنين
 اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة بين
 الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزيئة وبعضية ليست

ومثل قوله للممرضى
 الله عنه وقد سأله عن
 القبة للصائم فقال
 رأيت لو تميمضت
 بماء فميجته اكان
 يضر كالتعليل بمعنى
 مؤثر لان الفطر نقيض
 الصوم والصوم كف
 عن شهوة البطن
 والفرج وليس في
 القبة قضاءها لا
 صورة ولا معنى مثل
 المضمضة وقال في
 تحريم الصدقة على
 بني هاشم رأيت لو
 تميمضت بماء ثم
 مججته كنت شارب
 فعمل بمعنى مؤثر
 وهو ان الصدقة
 مطهرة للاوزار
 فكانت وسخا كالماء
 المستعمل واختلف
 اصحاب النبي عليه
 السلام في الحد
 فضرر بوا بالامثال مثل
 فروع الشجر وشعوب
 الوادى والانهار
 والجدول واخرج ابن
 عباس رضى الله عنهما
 فيه بقرب احد طرفي
 القرابة وهذه امور
 معقولة بانارها

بين الفرعين نفسيهما فكان لكل واحد منهما ترجم جميع فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه
مثل الجرد مع الخافد كمثل نهر ينشعب من وادئ ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين
كمثل نهرين ينشعبان من وادئ فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي
والجدول بواسطة النهر * والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكانه
مستعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه
اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال لا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل ابنا لابا ابنا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصلة بالطرف الاخر وهو الجزئية في
القرب * وهذه امور معقولة بآثارها اي ما ذكرنا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة
على الآخر لتعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر
وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس * الا ان عباس رجح الجد لان قربه منشعب
عن الجزئية كقرب الخافد اذا الخافد متصل بالذئب بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به
بواسطة ابنته اتصال جزئية ايضا ثم الخافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذلك الجد *
وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى
يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قوله (وقد قال عمر لعبداه)
عن محمد بن الزبير قال امتشأ الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من
النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر اني بشئ منه فانه بشئ منه قال ما اشبه
هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله
عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما اري النار تحل
شيئا فقال له عمر يا احمق اليس يكون خراثم يصير خلاثم تأكله * وفي هذا دليل اباحة شرب
المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشددون الحلو وهو ما يكون
ممر الطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما اري النار تحل شيئا يعني
ان المشدد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذا النار لا تحل الحرام فقال
له عمر يا احمق اي اقليل النظر والتأمل اليس يكون خراثم يكون خلاثا كانه يعني ان صفة الخمرية
بالتحلل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول ومعنى هذا الكلام
ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الخمرية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محلا ولكنه
منه للدم والحرم هو الدم المسفوح يكون محلا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط
وهو قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه والتغير اثر في تبدل الحكم كالمنى
اذا صار حيا او انا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في الملحقة وصار ملحوا والمزق في اذا صار رمادا
قوله (وقال ابو حنيفة في اثنين اشترى عبدا) اذا ملك الرجل مع اخر قريبه بشرا او هبة
او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابى حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا
ضمان على الذي عتق من قبله * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي
الله عنه لعبادة ابن
الصامت حين قال ما
ارى النار تحل شيئا
اليس يكون خراثم
يصير خلاثا كانه
فعلل بمعنى مؤثر
وهو تغير الطباع وقال
ابو حنيفة رحمه الله
في اثنين اشترى عبدا
وهو قريب احدهما
انه لا يضمن لشريكه
لانه اعتقه برضاه
والرضاء اثر في
سقوط العدوان

• وسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان معسرا الان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراء
 القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والمعتق ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا اكمل لو كان
 العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا *
 ولا يبي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه اى برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضاء اثر في
 سقوط ضمان العدو وان هذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الائتلاف للملك الشريك فيكون
 واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغنى عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع
 الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضى به كالمواذن له نصا ان يعتقه وكالموا تلف مال الغير
 باذنه * واثبت الرضاء بوجهين * احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه
 موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كالمواذن ان استاذن احد الشريكين صاحبه في ان
 يعتق نصيبه فاذن له في ذلك * والثاني ان المشتري صار كشخص واحد لا اتحاد الايجاب من البائع
 ولهذا لو قيل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما
 راض بالتلك في نصيبه فيكون راضيا بالتلك في نصيب صاحبه ايضا لمساعدته على القبول بل
 يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضاء به لان هذا السبب يتم
 علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا
 دون الاجنبي ولكن بمعاونته فيسقط حقه في تضمينه لما عاونته على السبب * وهذا الكلام يتضح
 لابي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشترى عبد افاما في
 الهبة والصدقة والوصية فكلاهما او ضح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر
 الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول
 الشخص في النصف دون النصف صحيح * ثم لافصل في ظاهر الرواية بين ان يكون
 الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة
 رحمه الله لان سبب الرضاء يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا
 يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس للأذن ان يضمه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا
 العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان رضاه انما
 يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه * وروى بشر عن ابي يوسف
 عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه وقوله
 حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا
 بمنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرد ولو كان عالما لم يكن له ان يرد كذا
 في المبسوط * وقال محمد في ايداع الصبي اى في مسألة ايداع الصبي * لانه اى المودع
 ساطه اى الصبي * على استهلاكه اى استهلاك الشيء المودع * وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر
 لانه لما مكنته من المال قد ساطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جنابة
 في حق المسلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط لا على
 نعم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ
 صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق * وخص

وقال محمد رحمه الله
 في ايداع الصبي لانه
 ساطه على استهلاكه
 وقال الشافعي رحمه
 الله في الرضا لا يوجب
 حرمة المصاهرة لانه
 امر رجعت عليه
 والنكاح امر جدت
 عليه وهذه او صاف
 ظاهرة الآثار وقال
 الشافعي في النكاح
 لا يثبت بشهادة
 النساء مع الرجال
 لانه ليس بمال ولذلك
 اثر في هذا الحكم لان
 هذا المال هو المبتذل
 فاحتيج فيه الى الحجة
 الضرورية واماما
 ليس بمال بغير مبتذل
 فيجب اثباته بالحجة
 الاصلية ولين داد
 خطره على ما هو
 مبتذل

محمد بن علي هذا الاصل
جربنا في الفروع فقلنا
في مسح الرأس انه
مسح فلا يسن تليته
كمسح الخف لان معنى
المسح معنى مؤثر في
التخفيف في فرضه
حتى لم يستوعب محله
ففي سنته اولى فاما قول
الخضرم انه ركن في
الوضوء غير مؤثر في
ابطال التخفيف وعلنا
في ولاية المناكح بالصغير
والبلوغ وهو المؤثر
لانها ما شرعت الا
حقا لا عاجز كالنفقة
فصح التعليل بالبحر
والقدرة لا وجود
والعدم وام يكن للبركة
والثبابة في ذلك اثر
وقلنا في صوم رمضان
انه عين وهذا مؤثر
لان النية في الاصل
للتعيين والتميز وذلك
يحتاج الى ذكره عند
المزاجاة دون الانفراد
وعلم بان فرض ولا
اثر للفرضية الا في
اصابة المأمور وهذا
اكثر من ان يحصى

محمد بن علي هذا الاصل
رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت عليه اي هو امر يقضى الى اشد
العقوبات واقبحها وهو الرجم * والنكاح امر جددت عليه لما ورد فيه من الفضائل فاني بتشابه ان
* وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق التعممة والكرامة
فيحوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا
الموجب للرجم * واسارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجع عليه كان واجب الاعدام باحكامه
ولذلك وجب درؤه بالشبهات ليعدم ولا يظهر فثبت ان السبيل فيه الاعدام بان ثبوت حرمة
المصاهرة تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه بقاءه وهذه
اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل او صاف ظاهرة الآثار كما بينا * وقال الشافعي
رحمه الله في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال * ولذلك
اي والمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح
* لان المال هو المبتذل اي المستهان تجري المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس * فاحيى فيه الى
الحجة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للخروج فان الاصل ان لا يكون
لهن شهادة لانه امرهن على التستر وعلى الغفلة والضلالة كما قال تعالى * ان تضل احدهما *
فاما ما ليس بمال مثل النكاح والطلاق ونحوهما فقير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون
في محافل الرجال * فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته
الى الخرج قوله (وايزداد خطره عطف) على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال
فيجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتدائه ولا زياد خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح
الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود والولى
دل على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة * فثبت بما قلنا ان طريق تعليل السلف
رحمهم الله هو التعليل بالوصف المؤثر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير
واجب اتباعا للسلف جربنا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الرأس يعني في انه
لا يشترط فيه التكرار لاكل السنة انه مسح فلا يسن تليته كمسح الخف * وهو مؤثر لان معنى المسح
مؤثر في التخفيف فان المسح ايسر من الغسل وتأدى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف
في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات فلان يظهر في سنته بان لم يبق
التكرار سنة فيه كان اولى لان السنة تبع الفرض واصله منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها
من الفرض * فاما قول الخضم انه ركن في وضوء فقير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا ينفى ما ذكرنا من
معنى التخفيف لان مسح الخف ركن ولا يسن تليته وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية في
ابطال التخفيف واثبات التكرار * وعلا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية النكاح بالصغير
وفي اتفائها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج الثيب الصغيرة كالذكر الصغيرة وليس له ان يزوج
الذكر البالغة الا برضاها كالثيب البالغة عندنا * والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان

من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح * او جمع منكم بمعنى المصدر من
الانكاح ومجى المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد * وهو اى الصغر وصف مؤثر
لأنها اى ولاية الانكاح ما شرعت الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على الولي حقا لا عاجز عنها والمؤثر في ذلك
الصغر والبلوغ دون الثبابة والبراءة بدليل ثبوت الولاية وانتفاؤها في المال بالصغر والبلوغ *
وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ * فصح التعليل بالعجز وهو الصغر
والقدرة وهو البلوغ الوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة والثبابة
في ذلك اى في اثبات الولاية واعدادها اثر * وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى
بمطلق النية * وهذا اى وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في
اصل وضعها للتمييز بين المحتملين فاجاب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة
واجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها * وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها
اى ذكر التمييز على تأويل النية عند من حاجة لغيرها في الصلوة فالما اذا كان المشروع عيناً
ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين * وعلل اى الشافعي
في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة
ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأثور اى في الاتيان بالمأثور به يعنى لاثرا لهذا الوصف
في ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير * فثبت اننا سلطنا طريق السلف في اعتبار
الوصف المؤثر في القياس * وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها
اكثر من ان يخصى قوله (فان قيل التعليل بالاثرا) الى آخره * قال الامام شمس الائمة
رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا لفرع
واصل فان المقايسة تقدير الشئ بالشئ وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون
قياسا * ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون
مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعللة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل
النص بعللة تعدى الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لاتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان
عللة شرعية للحكم * ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو وضوحه وربما لا يقع
الاستغناء عنه فذكر مما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه
لهذا الوصف يكون مقايسة على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما فتناول لم يضمن لانه
بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لو وضوحه * وما يذكر فيه الاصل ما قلنا علما وانا
رحمهم الله في قول الحرية انه لا يمنع نكاح الامه ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح
من الحر كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق يصف الحل الذي يبتنى عليه عقد
النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقى بمنزلة الحر في الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثرا
لا يكون قياسا لانه لا
قياس الا بالاصل قلنا
يجمع عليه مثل قولنا في
ايداع الصبي انه سلطه
على استهلاكه لان
اصله اباحة الطعام
على ان يسمى ما لا اصل
له علة شرعية لا قياسا
والصحيح انه قياس
على ما قلنا لكنه
مسكوت لو وضوحه
والله تعالى اعلم

ذلك الحال بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل * فثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية يسمى مالاصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم * على ما قلنا يعنى في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل يجمع عليه * لكنه اى الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى لظهوره والله اعلم

باب بيان المقالة الثانية

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذ كر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه فقد هذا الباب لبيانه وذ كر الضمير الراجع الى المقالة في وجوهه بتأويل القول او الطرد * قسم في بيان الحجة اى في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم * والثاني في تقسيم الجملة اى جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابهه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملازمة او تأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة او تأثير في جميع الاصول اى في جميع الصور * وزاد بعضهم يعنى على ما ذكره الفريق الاول * العدم مع العدم يعنى جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعندما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له يعنى شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام * لا يقضى الفاضى وهو غضبان * معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعندما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب اولفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما تثبت الحرمة مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعندما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة * وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلا لان

باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد

اعلم بان الاحتجاج

بالطرد احتجاج بما

ليس بدليل ولا حجة

ومن عدل عن

طريق الفقه الى

الصورة افضى به

تقصيره الى ان قال لا

دليل على الحكم

يصلح دليلا وكفى به

فسادا والكلام في

الباب قسمان قسم في

بيان الحجة والثاني في

تقسيم الجملة وقد

اتفق اهل هذه

المقالة ان الاطراد

دليل الصحة لكنهم

اختلفوا في تفسيره

فقال بعضهم هو

الوجود عند الوجود

في جميع الاصول

وزاد بعضهم العدم

مع العدم ايضا وزاد

بعضهم ان يكون

النص قائما في الحالين

ولا حكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد به غيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفى الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اى اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضى جواز التعليل لكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة اشارة للنقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع * ولان علم الشرع امارات اى علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذا ثبتت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان امارات الشئ ما يكون ذلك الشئ موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشئ اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق * ولان الدور ان مهمما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعالية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدار وهو الحكم كما اذا دعى انسان باسم يغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم المغضب له * ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اى عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا * يعنى النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على مامر * وذلك اى صيرورته شاهدا * لا يقتضى الشهادة بكل وصف اى لا يقتضى ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضى ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا * ثم لم يجب اى لم يدل ذلك ان يكون لفظة منه شهادة بل بعض اللفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر اللفاظ مثل قوله اشهد فانه يتميز بين اللفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكالة التي فيه فانه ينبى عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من

واحتجوا جميعا بان
دلائل صحة القياس
لا تخص وصفا دون
وصف وكل وصف
بمنزلة نص من
النصوص ولان علم
الشرع امارات غير
موجبة فلا حاجة بنا
الى معنى يعقل
والجواب ان الشرع
جعل الاصل شاهدا
وذلك لا يقتضى
الشهادة بكل كما
جعل كامل الحال من
الناس شاهدا ثم لم
يجب ان يكون كل
لفظة شهادة الا بمعنى
معقول يوجب تمييز

ان يكون الوصف متميذا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول * ولان كل وصف لو صلح
علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء
في المقاييسات ولما اختص بها الفقهاء فعلم ان المقاييس مبنية على معان تفقه لا اوصاف تسمع
كذا في القويم * ولا اعرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الابعث معقول وكان من حق
الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة
وذلك البعض لا يتميز الابعث معقول بوجوب تميزا * واما قوله اي قول الخصم * انها
العلل امارات فكذلك اي فيما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة
والموجب لها فاما في حق العباد فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام
ثابتة بشرعه جل جلاله كما نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون
مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل * ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزئة
مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقتل والسرقة * وما يجري
مجرما اي يجري ما ذكرناه من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق * فكانت اي العلل
غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع * ولكنها اي العلل جعلت
موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق
الذي يليق بها وهو ان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع
والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فانه نسبة حقيقة لايجاب اليها في حق الله
تعالى وفي علمنا ايضا فلا * وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان
المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا
كان كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرعا في حقنا * لم يكن بد من
التمييز بين العلل والشروط اي من دليل يميز بينهما ويجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط
ايضا * وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند
وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند
عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا يميز العلة عن غيرها * فقل وكذلك العدم عند عدمه اي
كما لا يصلح الاطراد دليلا يميز لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا يميز ايضا * لانه
اي الوصف يزاحه الشرط فيه اي في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع
العلة وجودا وعد ما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكاة ووجوب
صدقة الفطر ووجوب الطهارة كالدور مع النصاب والرأس وارادة الصلوة التي هي اسبابها
وجودا وعد ما يدور مع الحول ويوم الفطر والحدث التي هي شروطها وجودا وعدما
ايضا وكذا العتق كالدور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر
وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الوجودية والشروط فتدور الاحكام مع الشروط
وجودا بوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق * قال الشيخ في شرح القويم

فاما قوله انها امارات
وكذلك في حق الله
فاما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل
كما نسبت الاجزئة
الى افعالهم ونسب
الملك الى البيع
والقصاص الى القتل
وما يجري مجرا
فكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها
جعلت موجبة
شرعا في حقنا على
ما يليق بها وهي
النسبة ليس وجب
القصاص على القاتل
وقد مات القاتل
باجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من
التمييز بين العلل
والشروط ومجرد
الاطراد لا يميز وكذلك
العدم عند عدمه لانه
يزاحه الشرط فيه
ولان نهاية الطرد
الجهل لانه يقال له
وما يدريك انه لم يبق
اصل من ناقض او
عارض

اما قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ * لان الوجود عند الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة * ولان نهاية الطرد الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه الطرد فى جميع الاصول * وهل ثبت ذلك اى ومثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا بالوقوف عن طلبهما * وقد كان يتأدى اى تهيا لك * ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم بانتفاء المعارض والمناقض قبل الطرد * واما العدم فليس بشئ * فلا يصلح دليلا اى لا يصلح فى نفسه دليلا على شئ * لان الدليل على الشئ امر وجودى * وكيف يصلح اى عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى ولئن سلمنا انه يصلح دليلا فى نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولاقتضى ذلك ان لا تكون الحكم واحدا لعلة واحدة وقد ثبت فى الشرع لحكم واحد علل متعددة كالنوم والاعماء وخروج الجماعة من السبيلين ومن غيرهما لان نقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك والردة والكفر المفضى الى المحاربة والبنى والزنا بعد الاحصان لباحة القتل * فلا يصلح شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة * وصحح فى بعض الشروح بنصب الطاء فليل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطه كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس * والوجه هو الاول * وعبرة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبقى دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لئلا دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم فى محل يعمل تدل على ان الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة * واما استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مفضى فليس بصحيح لانا لان سلم حصول العلم او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لا ظهور انتفاء غير ذلك من الاوصاف بمبحث او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران * وذكر فى القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق علمى او ظنى يستند الى سبب واذا اخلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احتكام على الشرع والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا لوربطه به نفيما لم يترجح فى مسلك الظن احدهما على الآخر فبطل التعلوق به * الا ترى ان القياس الفاسد قد يطرده كما سيجى بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك الا بان وقفت عن الطلب وقد كان يتأدى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد فى علل السلف

على الاقيسة الفاسدة * وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل النقص والنقص باطل فاما الاطراد فغايبه انه يدل على عدم النقص او لا يدل على النقص فلا يلزم منه كونه علة * فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما ثبت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المثلث للملاك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات * قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلة الشرعية فبنية على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير في الميزان * الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقرى دليل في صحة القياس اجاءهم وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلوكوا طريق المراسد والمصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا هملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة المقتدى بهم * قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعاني الخفية المؤثرة قوله (واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الحالين لان الحكم اذا وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى عن اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمى خرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيتعين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى لتحقيقه حكم بوجه * واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما عطلت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الحالين ولا حكم له * ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له * الا ان هذا اي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهر ا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث

نادرا * وذلك من حيث الظاهر ايضا لان من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكم له * على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لادليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الانعديّة حكم النص الى محل لالنص فيه فاذا لم يبق له حكم فإى شئ يتعدى الى الفرع * وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا * ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل * قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر * وكذلك ذكر الغسل اى وكذا ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البديل النص فى الاصل * لانه اى البديل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البديل بقوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * بيانا انه هو السبب الاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء فى البديل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا ههنا فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البديل على ثبوته فى البديل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة * قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلما تجدوا ماء تمم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث * واراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمرة فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لما دل على اضرار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل * واذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقط بل هو قائم مع حكمه فى الحال * قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الآية لا بالرأى ولكن بدلالة النص فانه قال * ولكن يريد بظاهركم * وقال فى الاعتسالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * وقال فى بديل الوضوء اوجاء احد منكم من الغائط او لا ستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بديل بما يجب به الاصل فتبين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الآية ما يدل عليه ونحن لم نكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهريّن فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا ستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص فى البديل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بالرأى فانها تجري مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة *
 واليه يشير تقرير شمس الأئمة ايضا قوله (وهذا النظم) اى اختير هذا النظم وهو ان الحدث
 لم يذكر في الوضوء الذى هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر
 بنفسه وحقيقته كما قال تعالى * ولكن يريد ليظهركم * فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان
 المطهر ما يثبت الطهارة ويقتضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت
 مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث * بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة
 فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط
 فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعديا * ويلزم على هذا التقرير ان الحدث
 قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى
 الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعه لاجل الصلوة وسبب
 وجوبه ارادة الصلوة * والحدث شرطه اى شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل
 كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل
 صلوة اما بطريق الفرض او الذنب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للإيجاب فيكون الوضوء
 فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة
 * فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اى الغسل الذى تعلق به
 الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه * وان كنتم
 جنبا فاطهروا * ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيد لان المدعى ان الغسل لكل صلوة
 ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيدين لا يثبت ككون الغسل سنة لكل
 صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبإشارته وذلك ثبت بالسنة * وذكر في الكشف
 * فان قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه
 * قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب
 * وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضأون لكل صلوة * فان
 قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الإيجاب ولهؤلاء
 على وجه الندب * قلت لالان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الانعاز والتعمية وقيل
 كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله * وكذلك الغضب اى وكما ان الحدث
 ثابت بدلالة النص لا بالرأى الغضب معلول بشغل القلب اى المراد منه شغل القلب لان
 الغضب سببه وقديسمى الشيء باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته * وقط لا يوجد
 غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لا باحة القضاء مع وجود
 الغضب عند فراغ القلب لاننا لنسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه
 لا يخلو عن شغل البتة فتبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص
 ولا حكم له * قال القاضى الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضى القاضى

وهذا النظم والله اعلم
 لان الوضوء مطهر
 فدل على قيام النجاسة
 فاستغنى عن ذكره
 بخلاف التيمم والوضوء
 متعلق بالصلوة
 والحدث شرطه فلم يذكر
 الحدث ليعلم انه سنة
 وفرض فكان الحدث
 شرطا لكونه فرضا
 لا لكونه سنة فاما
 الغسل فلا يسن لكل
 صلوة بل هو فرض
 خالص فلم يشرع الا
 مقرونا بالحدث وكذلك
 الغضب معلول بشغل
 القلب وقط لا يوجد
 الغضب بلا شغل ولا
 يحل القضاء الا بعد
 سكونه وانما التعليل
 للتعدي

واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا ﴿ ٣٧٢ ﴾ او وجود او عدما والذي يليه الاحتجاج

باستصحاب الحال
والذي يليه الاحتجاج
بالنفي والعدم والذي
يليه الاحتجاج
بتعارض الاشياء
والذي يليه الاحتجاج
بما لا يستقل الا
يوصف يقع به الفرق
والذي يليه ان يكون
الوصف مختلفا ظاهر
الاختلاف والذي
يليه ما لا يشك في فساد
والذي يليه الاحتجاج
بان لا دليل اما الاول
فلان الاطراد لا يثبت
به الاكثرية الشهود
او اكثرية اداء الشهادة
وصحة الشهادة لا
تعرف بكثرة العدد
ولا بتكرير العبارة
بل باهلية الشاهد
وعدائه واختصاص
ادائه ولان الوجود
قد يكون اتفاقا والعدم
قد يقع لانه شرطه
الآتري ان وجود
الشيء ليس بعلة لبقاء
فكيف يصلح علة
للوجود في غيره
بنفسه وكذلك وجود
الحكم ولا علة لا
يصلح دليلا لجواز
وجوده بغيره

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع
كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايداء حتى صار الشتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة
محل الخطاب ما هو من التعليل بالرأى للقياس في شيء* وانما التعليل لتعديده اى التعليل ابداء
لتعديده الحكم الثابت بالنص الى محل لانص فيه فاشترط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل
فيكون فاسدا قوله (واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ما هو احتجاج بلا دليل من الاطراد
ونحوه* فاول اقسامه الاطراد لانه على نفع العلة فان الوصف المطرد من اوصاف النص
قد يكون ملائما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يبين الطارد تأثيره فيكون مقدما على سائر
الاقسام* والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع
* والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لبقاء ما كان على
ما كان* والذي يليه تعارض الاشياء لانه حجة عند البعض* والذي يليه ما لا يستقل الا
يوصف يقع به الفرق الا انه وصف مجمع عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه* ثم
الوصف المختلف فيه مقدم على ما لا يشك في فساد لانه ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند
الخصم* ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض
الشروح* اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الاكثرية الشهود
اى بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او اكثرية اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس
الوصف وهو كفولهم في المسحركن في الوضوء فيسن تليسه فوصف الركنية موجود في
غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه اكثرية الشهود
الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة* قال القاضي الامام الاطراد انما
يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا
على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار واشبات على الاداء
تعديلا* او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة
كثيرة فلا نصير الكثرة تعديلا لم يكن عدلا قبل الكثرة* ولان الوجود قد يكون اتفاقا
اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق* والعدم قد يقع لانه شرط اى
العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح
الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة* ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد
لا يصلح دليل الصحة بقوله الآتري ان وجود الشيء اى مجرد وجود شيء ليس بعلة
لبقاء ذلك الشيء فان الوجود لو كان علة لبقاء لما في شيء في الدنيا ولهذا صح ان يقال
وجد ولم يبق* فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة
لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما يصلح
نفس الوجود سببا لبقاء فلان لا يصلح سببا لابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولي* وهذا
بخلاف العلة المؤثر فانها علة الوجود في غيره ولم تكن علة لبقاء في نفسها لانه كانت علة

(باعتبار)

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر في الغير لا في نفسها اما الوجود فتأبى بالنسبة
 الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاولى * واما
 ما يقال الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية
 * وكذلك وجود الحكم اى كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح
 العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان يثبت الحكم
 بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم
 الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة * لجواز وجوده اى وجود الحكم
 بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة قوله (ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح
 مناقضا) اهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة يدل
 على انتفاضة عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة
 لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضى الامام ابى زيد وعنده يقولون لا يتخلف الحكم
 عن العلة المؤثرة الا لانع وجود المانع يكون تخصيصا للعلة * ومن انكر جواز تخصيص
 العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لقوات وصف من العلة فينعدم
 به العلة بمنزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لانع
 تخصيصها مع وجودها * فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اى
 وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة * لا يصلح
 مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اى يمتنع لقوات وصف من العلة ذلك
 الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كالنصاب علة لوجوب الزكوة
 ولكن بصفة التاء فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا يكون
 مناقضا * ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا * ويحتمل
 هذا الكلام وجوه ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو
 المحال * هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع
 ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على
 فوات وصف من العلة * او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان
 التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون
 للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بينا * وان يكون الضمير
 الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى للعلة على تأويل الوصف ويكون
 قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله
 قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع
 الحكم لعدم العلة بفوات وصف منها وان كانت صورتها موجودة * وان يرجع الضمير
 الاول الى فوت الوصف من العلة والثانى الى الوصف الغائب منها والواو المحال اى لا يكون

ووجود العلة ولا
 حكم بنفسه لا يصلح
 مناقضا لجواز ان
 يقف الحكم لقوات
 وصف من العلة
 ليس بعلة بنفسه فلا
 يكون مناقضا وقد
 دل عليه التعليل
 تخصيصا على ما بين
 ان شاء الله تعالى الا
 ان هذا نفع العلل
 ظاهرا فكان قدما
 في اقسامه

ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتتمام العلة
 تخصيصا للعلة يعني اذا فات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسميه من جواز
 التخصيص مانعا مخصوصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو
 فوات الوصف فخصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اى
 مخصوصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتتمامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت
 حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفات
 لتتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصوصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم
 لانعدامها * ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة
 العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود والعدم
 عند عدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد * على ما بين اي في باب
 تخصيص العلل ان شاء الله تعالى * الا ان هذا اى الاحتجاج بالاطراد على نهج العلل بسكون الهام
 اى طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كيدور مع الوصف
 المؤثر وتحريك الهام لحن لان النهج بالتحريك البهرو تابع النفس ولا معنى له ههنا قوله (التعليل
 بالنفي) يعنى بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان
 عدم ليس بشئ * وما ليس بشئ لا يصلح علة لاحكام * ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف
 آخر ثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز يرى ان يثبت بعلة شتى لا يرى ان عدم ليس باعلى حالا
 وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجودا خرف كيف يمنع عدم * وكذلك الوجود
 لا يصلح علة للبقاء ولا الوجود شئ * اخر فكيف يصلح عدم علة لوجود الاحكام * مثل قول
 الشافعي في النكاح انه لا ينقد بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود *
 وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعنى لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم * ولا يلحق المبتوتة طلاق
 يقال بت طلاق المرأة وابته اى طلقها طلاقا لرجعة فيه والمبتوتة المرأة واصلها المبتوت طلاقها
 يعنى لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كالا يلحقها البائن فيها لانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد
 انقضاء العدة * ويجوز اسلام المروى في المروى اى الثبوت المروى في جنسه وهذه النسبة
 الى بلد بالعراق على شط الفرات * لانهما اى البديلين ما لان لم يجمعهما طم ولا ثمنية يعنى المعنى
 الموجب لحرمة النسبة التي هي من انواع الربو الطم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت
 حرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس * وهذا في الظاهر اى هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي
 جرح في الظاهر * على مثال العلل اى العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها
 مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا في بعض المواضع على انتفاء الحكم * لكنه اى التعليل بالنفي
 لما كان عدم ماى استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ عدم ليس بشئ فلا يصلح حجة
 للاثبات اى لاثبات احكام الشرع * ولا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبويا فاما اذا

ثم التعليل بالنفي مثل
 قول الشافعي رحمه
 الله في النكاح لا يثبت
 بشهادة النساء مع
 الرجال لانه ليس بمال
 وفي الاخ لا يعنى لانه
 ليس بينهما بعضية
 ولا يلحق المبتوتة
 طلاق لانه نكاح
 بينهما ويجوز الاسلام
 المروى في المروى
 لانهما ما لان لم يجمعهما
 طم ولا ثمنية وهذا
 في الظاهر جرح على
 مثال العلل لكنه لما
 كان عدم ماى لم يكن شيئا
 فلا يصلح حجة للاثبات
 الا ترى ان استقصاء
 عدم لا يمنع الوجود
 من وجه آخر

كان عدم ما فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية عالت بالعدم فينبغي ان يجوز
 * لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة
 ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلى * الا ترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه
 آخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا
 ولا في بلد كذا وكذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تعلمه قوله (الا ان يقع الاختلاف) استثناء
 من قوله فلا يصلح حجة للثبات * وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول
 محمد رحمه الله في ولد الغصب اى المقتسوب انه ليس بمضمون لانه اى القاصب لم يغصب الولد
 * ومثل قوله فيما لا خس فيه من الأولوء لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا
 ان يقع الاختلاف في حكم سبيه معين كافي وولد الغصب فان الاختلاف واقع في ان ضمان الغصب
 هل يجب في زوايد المقتسوب ام لا لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب بالانلاف
 والبيع الفاسد وغيرهما * وفي حكم * الو او بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله
 بالاجماع واحدا لا ثانى له مثل وجوب الخمس فان سبيه في الشرع واحدا بالاجماع وهو الايجاف
 بالخليل والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم * لان ذلك اى حكم سبب
 معين او حكم سبب لا ثانى له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم
 ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة * وذكر القاضى الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس
 ثم قال انما قالها محمد رحمه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقابلة لان حكم العلة لا بد من
 ان ينعدم اذا عدت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما اتينا اضافة العدم الى عدم العلة واجبا به
 واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما بقي الحكم مع عدم العلة لعل اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها
 في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع
 الاختلاف في حكم علة بعينها * فاما قوله ليس بمال فكذا يعنى ما ذكره الشافعى ايس من قبيل ما ذكره
 محمد رحمه الله فان قول الشافعى النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لتعليل بعدم
 الوصف لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع
 ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف
 له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال * وهو اى ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن
 مالا فهو من جنس مالا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوتها لا يسقط بها * بل هو
 من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنته لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل
 ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى الى القاضى مع ان
 فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص ففرقنا انه من جنس ما
 يثبت بالشبهات * فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجته يعنى صار النكاح فوق الاموال من
 هذا الوجه بدرجته وهى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل
 وان تقرير الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قيل البيع في احد العبدين فيما اذا قل البائع بعث منك
 هذين العبدين بكذا لا يصح ولو قيل نكاح احدى المراتين صح وكذا لو جمع بين حروق

الا ان يقع الاختلاف
 في حكم سبب معين
 وفي حكم ثبت دليله
 بالاجماع واحدا لا ثانى
 له مثل قول محمد في واد
 الغصب لانه لم يغصب
 الولد ومثل قوله فيما
 لا خس فيه من الأولوء
 لانه لم يوجف عليه
 المسلمون لان ذلك لم
 يوجد بغيره فاما قوله
 ليس بمال فلا يمنع قيام
 وصف له اثر في صحة
 الاثبات بشهادة النساء
 مع الرجال وهو ان
 النكاح من جنس مالا
 يسقط بالشبهات بل
 هو من جنس ما يثبت
 بهما فصار فوق الاموال
 في هذا بدرجته وكذلك
 في اخواتها على ما
 عرف

وباعهما لا يصح البيع أصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت أن النكاح فوق الأموال في ثبوته مع الشبهة ونهاه للمائت المال بشهادة النساء مع الرجال مع أنه لا يثبت بالشبهة وأن لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان أولى * وذكر في الأسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها أن النكاح يثبت مع شرط أن لا مهر ومهر فاسد أو البيع لا يصح معهما فكان أسهل جواز وكذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها النكاح لم يحجب عليهما الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم يحمل شبهة نكاح الذي تزوج فاسد مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح آخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليهما ولم يحجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوبة مولا لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولداه مكاتبته بالنسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة أولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحد وقد ثبت أن النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها * وكذلك في أخواتها يعني كما أن التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف آخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في أخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الأخ وطلاق المبتوتة وإسلام المروى في المروى من قيام أو صاف آخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل * ففي مسئلة عتق الأخ أن لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستدلال بآدمي الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال بأعلى الذلين بالطريق الأولى * وفي المبتوتة أن لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق تستغني عن زوال ملك النكاح حكماله فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الأول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا بقي النكاح منعقدا ولا يزال الملك بحال فثبت أن زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحللة اذا تم ثلثا واذا كان كذلك أمكن أعماله في تفويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا أنا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك انفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح أخرى فأيهما وجد نفذ تصرفه عليها اليه اشير في الأسرار والطريقة البرغرية * وفي اسلام المروى في المروى أن لم يوجد الطعم أو الثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي أحد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانقرادها علة لربوا النسب كالأوصاف الأخرى وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسبيته لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وايسر بأحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا يثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فلما في الربوا النسبيته فهي جميع العلة استدلالا

بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة في ربو الفضل وصار جميع العلة في ربو النسبئة فان قيل فساد البيع لقوات القبض لاربو النسبئة * قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدي الى انكار ربو النسبئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لاربو الا في النسبئة بل ربو النسبئة اثبت من ربو الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا * فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان او التعليل بالنفي على وجهين * احدهما ان يعمل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غير هو وفي الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعمل * والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة نفيًا صحيحًا الا ترى الى قوله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما * الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه قوله (واما الاحتجاج باستصحاب الحال) الى آخره * الاستصحاب في اللغة طلب الصحة ويقال استصحابه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئًا فقد استصحابه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول * وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير * وعبارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لالعلم بالدليل المتق * وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه وللزواله يحتمل للزوال بدليله لكنه التمسك عليه حاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق * ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل * او استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا * ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه * فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج
باستصحاب الحال
فصح عند الشافعي

سمرقند وهو اختيار صاحب الميزان * وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو
 الحسين البصري وجاعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا للاثبات امر لم يكن ولا لبقاء
 ما كان على ما كان * وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشينين
 وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم
 بوجه ولكنه يصلح لبلاء العذر والدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصلح له الاحتجاج
 به على غيره قوله (وذلك في كل حكم) بيان الاستصحاب اى الاستصحاب او الاحتجاج
 بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله
 كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب يعنى كان جعل حال البقاء
 مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم * وعندنا هذا
 اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للالزام * لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام
 الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيته لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنة *
 او تأويل الحال اى لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ما قلنا من كون
 الاستصحاب موجبا عنده دافعا عنده دلت مسائل الفريقين * منها مسألة الصلح على الانكار
 فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة
 عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل يعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده
 وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى في ابطال دعواه
 وصار كانه اقام بينة على ان زمته فارغة عن حق الغير * ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى
 ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى الى ان المدعى حتى وملى معارضا لانكار
 المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام
 التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه
 وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا وصالحه اجنبى على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت
 برائة ذمته في حق المدعى بدليل كاذر الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبى كإقراره مبطل في
 دعواه ثم صالح مع اجنبى كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * وتقرير آخر ان قول المدعى معتبر في
 حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى فكنا سواء في انهما ليسا بحجتيين في
 حق كل واحد منهما فحوزنا الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء باليمين
 وقطعا لخصومة عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر
 حجة على المدعى ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم * لان الجواز في
 جانبه بجهة افتداء اليمين لان الحق ثبت عليه * ومنها مسألة الشفعة ما هي ما اذ ابيع من الدار شقص
 وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفع من الدار ملك الشفع
 بان قال يدك ليست بيد ملك بل كانت يد اجارة واعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او
 اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفع مالم يقيم بينة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق
 الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للالزام

وذلك في كل حكم
 عرف وجوبه بدليله
 ثم وقع الشك في زواله
 كان استصحاب حال
 البقاء على ذلك موجبا
 بعد الاحتجاج به على
 الخصم وعندنا هذا
 لا يكون حجة للايجاب
 لكنها حجة دافعة على
 ذلك دلت مسائلهم
 فقد قلنا في الصلح على
 الانكار انه جائز ولم
 نجعل برائة الذمة
 وهى اصل حجة على
 المدعى بل صار قول
 المدعى معارضا لقوله
 على السواء والشافعي
 رحمه الله جعله موجبا
 حتى تعدى الى المدعى
 فابطل دعواه وابطل
 الصلح

وقلنا في الشقص اذاباع من الدار فطلب ﴿ ٣٧٩ ﴾ الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما يده

ان القول قوله فلا
تجب الشفعة الابينة
وقال الشافعي يجب
بغير يدة وكذلك
رجل قال لعبد ان
لم تدخل الدار اليوم
فانت حر فمضى
اليوم ثم اختلفا
ولا يدري ادخل ام
لا فان القول قول
المولى عندنا لما ذكرنا
واحتج بان الحكم
اذا ثبت بدليله بقي
بذلك الدليل ايضا
الا يرى ان حكم
النص بقي به بعد وفاة
النبي عليه السلام
حتى تعذر نسخه
واحتج باجاءهم
على ان من يقن
بالوضوء لم يلزمه
وضوء اخر ولم يمه
اداء الصلوة بما علمه
وان شك في الحدث
واذا علم بالحدث ثم
شك في الوضوء بقي
الحدث ولو ثبت ملك
الشفيع باقرار المشتري
انه كان له او انه اشتراه
من فلان وفلان كان
ملكه وجبت الشفعة
وانما بقي ملكه لعدم

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يده ملك لان التمسك
بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده * وانما وضع المسئلة في الشقص احتراماً عن
موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده * والشقص الجزء من الشيء والنصيب
* ومنها مسئلة نعلبى عتق العبد فانه اذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد
مضى اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير
فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول
قوله * لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة * ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عليه السلام * ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت حدثت فلا ينصرف
حتى يسمع صوتا او يجد رجلاً * حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب *
وبالاجماع وهو انه اذا يقن بالوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة ولم يكن الوضوء
ولو يقن بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث وكذا اذا يقن بالنكاح ثم شك في الطلاق
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استحباب * وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت
بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظاهرياً بقي بذلك الدليل ايضا * الا ترى ان الحكم الثابت بالنص
يبقى به اى بذلك النص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم * حتى تعذر نسخه اى نسخ ذلك
الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام * واستدل صاحب الميزان للشيخ ابي منصور
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية
ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فتى طلب المجتهد الدليل المزيل
ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك بالاجتهاد مثله
بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان
له على الاول بحج ان يكون المنكر محجوجا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا
بدليل يترج على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى
بالاجتهاد لا يقض بالاجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا
للسنخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة
الناس في ذلك ففرغنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان * وتمسك من لم يجعله حجة
اصلا بالاستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على تغير الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ولم يدل شئ منها بقاء الحكم بعد اثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل
* وكيف يجعل حجة لبقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه
الثبوت لا غير * ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحاب
حكما من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحاب خلافه في مقابلته كما لو قيل

ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعى ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة

ان التيمم اذا رأى الماء قبل صلواته وجب عليه التوضي * فكذلك اذا رأى الماء بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انقصد على صحة شروعه في الصلوة وانقضاء الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقاءه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما دى الى مثل هذا كان باطلا * ولنا ان الدليل الموجب اى المتيقن للحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعنى لما كان الايجاد علة للوجود لا لبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المتيقن كما لم تصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذلك الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت * الا ترى انه لما كان موجبا لم يحجز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشيء في حال ثبوته محال * وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل ان الشيء في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح انصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون * فلم يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك جازله العمل بالتحري عند الاشتباه * ورأيت بخط شيخى رحمه الله قال الشافعى رحمه الله استحباب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بدليل لان الموجب للوجود او لعدم او جب البقاء والحكم الشرعى بما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجودا يفتى موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغنى عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها * فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالى فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المتيقن فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امر احاديا سوى الثبوت لا بدله من دليل وسبب كالثبوت لا بدله من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود في الحقيقة ثابت ببقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما كان الوجود ثابتا بايجاده الا ان الوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل
الموجب لحكم
لا يوجب بقاءه كالايجاد
لا يوجب البقاء حتى
صح الافناء وهذا لان
ذلك بمنزلة اعراض
تحدث فلا يصلح ان
يكون وجود شيء علة
لوجود غيره

لا يرى ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء * ٣٨١ * لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا

يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا * وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداءه مفقودا الى سبب ظاهر بعدم ما علمنا يقينه انه ثابت بايجاد الله تعالى على ما عرف في مسئلة المتولدات فاما بقاءه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه * ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصح حجة على الغير (فان قيل) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني حجة في الشرع كالقيني فيصح الالتزام به على الغير كما يصح بالقياس (قلنا) لان سلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يرق ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحري على الغير لقوله (الآرى) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه واشارة الى ان استحباب العدم مثل استحباب الوجود * و ذكر القاضي الامام في التقيوم ان الاحتجاج بالاستحباب عمل بلا دليل و ذكر مثال الاستحباب في المعدوم والموجود * ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا ينفى حدوث علة موجودة ولا يثبت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا ينفى قيام ما تقدم الآرى ان عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمها لا يوجب البقاء ولا يمنع طريان الموت وما في هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجب بل يبقى لاستغنائه عن الدليل في بقاءه كان محتجا بلا دليل * وقوله الآرى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل * لماذا كرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء * ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهي مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخوانه من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيف هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك في سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط ولولم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاءها بالاستحباب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاءه بالاستحباب * الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق

بشكل الآرى ان النسخ في دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام على تقرير هاهنا تحتل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما نفي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم الوضوء والحدث الآرى انه لا يصح توقيفه صريحا لكنه يحتل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأييد فكان البقاء بدليله وكلا منا فيما ثبت بقاءه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوة الرسول عليه السلام انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت

البات النكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأيد فكان بقاؤها
بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير * ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان
الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضى
ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا يترأى تناقضا * والتفصى عنه ان المراد
من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه
لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء انقطاع عليه فتبوت بقاء الملك بالشراء ليس
كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله * ثم بين الشيخ مسألة تخرج
على القولين * فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده
قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعنى عبد الغير ثم اشتراه منه * انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البايع
على اختلاف الاصليين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق * اما عندنا فلما قلنا يعنى
في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله
اى لا يتجاوزهما البايع فلانه في قوله بعث هذا العبد مستصحب للملك السابق الثابت له بدليله
فلا يصلح مبطالا لزم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمنى على دليل
كالاستصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطالا لكلامه فلم يجز البيع لكان قوله متعديا
الى البايع وذلك لا يجوز * ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البايع انه عبد متعديا الى
المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه * لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع
منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد
في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن
متعديا الى البايع وهو بمنزلة الصلح على الانتكار فان بدل الصلح فداء عن اليين في حق المدعى
عليه وعوض عن الحق في حق المدعى * ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر
الاصل وان كان يزعم انه حربا عتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن
نفسه فان البايع يقول انما عتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل عتقته
البايع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان
الولاء لا يحتمل القبض بعد ثبوته ولا يبطل بالكذب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه
ثبت منه كذا في المبسوط * وعلى قوله اى قول الشافعى قول البايع يعنى قوله بعث
* يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث
او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري * فاما قول المشتري هو حر
فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع * وذكر في الوسيط لاغزالي لو شهد بحرية عبد غيره
وردت شهادته اولم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاءوا اشتراء صححت المعاملة واختلفو في حقيقته
* منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته منك كان مقراله بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في
رجل اقر بحرية عبد
ثم اشتراه انه صحيح
على اختلاف الاصليين
اما عندنا فلما ان قول
كل واحد من العاقدين
لا يعدو قائله ولولم
يجز البيع لعدا قائله
وعلى قوله قول البايع
رجع الى ما عرف
بدليله وهو الملك
فصار حجة على
خصمه واما قول
المشتري انه حر فليس
يرجع الى اصل عرف
بدليله فلم يكن حجة
على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذه المشتري به بعده * ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البائع للمعرفة ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليلكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فيبني على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع ثبت له الخيار قوله (واما الاحتجاج بتعارض الاشياء) فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء وهو ابقاء الحكم الاصل في المنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما * وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل * وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في الغاية كافي قوله تعالى سبحان الذي اسرى ببعد ليلة من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكافي قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شيء الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره * ومنها ما لا يدخل كافي قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عز وجل * فنظر الى ميسرة * ولهذه الغاية شبه بكل واحد من اقسامين بدخول حرف الغاية عليها فلهذا بالقسمة الاولى يدخل في الغاية ويجب الغسل ولشبهها بالقسمة الثانية لا يجب وليس احد الشبهين اولي من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك * وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد * فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في الغاية وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي اقسامين ام لا * فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله * وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا بما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حجته على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين ففرغنا ان حاصله احتجاج بلا دليل * ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم نفي وجوب الغسل فلا * هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكّر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد * ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما يشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له العلم الى آخره * وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ان كل حادث يفترق الى

واما الاحتجاج
بتعارض الاشياء فمثل
قول زفر ان غسل
المرافق في الوضوء
ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل
ومنها ما لا يدخل فلا
يدخل بالشك وهذا
عمل بغير دليل لان
امر حادث فلا يثبت
بغير علة ولا يقال له
اتعلم ان هذا من اي
القسامين فان قال لا
ادري فقد جهل وان
قال نعم لزمه التأمل
والعمل بالدليل

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المغيا دخل بدليل ومالم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر احدهما بوجوب نجاسته والاخر بوجوب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي بمن لم يشمر راحة الفقه في مسألة مس الذكرانه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لظاهره ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البديل لان اداء بعض البديل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى واما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فمين ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق في الملك كابن السم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا واما

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المغيا دخل بدليل ومالم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر احدهما بوجوب نجاسته والاخر بوجوب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي بمن لم يشمر راحة الفقه في مسألة مس الذكرانه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لظاهره ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البديل لان اداء بعض البديل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى واما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فمين ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق في الملك كابن السم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا واما

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة وكان باطلا * وكذا تعليلهم بطلان الكتابة الحالة بانه اى هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالجر تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتناق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا * وذكروا وجه اخر في ان التكفير باعتناق الاخر مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتناق الاخر عندنا ليس كقوله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتناق قصدي يتحقق بعد الملك كافي العبد الاجنبي اذا لاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتناق مقارن للملك ثبت في ضمن الشراء بنية التكفير ولا مدخل للاعتناق القصدي في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذي لا يشكل فسادا او لا يشك في فسادا فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب * ومثل قوله من قال في منع ازالة التجاسة بغير الماء ما يعي لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد في السمك فاشبه الدهن والمرق * ومثل قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام علوية فلا ينقض به الطهارة كالرعد * ومثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس الى الحرث فاشبهه مس الفدان وقال طويل مشقوق فسه لا ينقض الوضوء كس القلم * وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قرائة فاتحه ركن للمنفرد وللإمام وللقوم وعلى العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متواليه فان لم يحسن شيئا من القرآن سجد وكبر وهل يقدر الفاتحة كذا في المحض * وهذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فسادا على من له ادنى فطنة فانه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة والقطع في الفصاح او السرقة ولا بين مدة المسح والقرآء ولا بين الطواف بالبيت وقرآء الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون فيها معنى وثور ولم ينقل شئ من هذا الجنس عن السلف وانما احديثه بعض الجهال يمكن بعيدا عن طريق الفقهاء فلا اشتغال بامثاله هزل لعب بالدين * قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع سائر انواع الاقيسة الطردية الفاسدة وعندى ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز واهمال العمر الفيس ومثل هذا التعليقات لا يجوز ان يكون معتصم بالعباد والاحكام ولا مناط شرابع هذا الدين الرفيع بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشاد ومسالك الحق وقد كانت هذا الانواع مسلوكا طريقهما من قبل يجرى النظر على سننها ويناطعون عليها غير ان زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها التكلمون

واما الذي لا يشكل فسادا فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ولان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كالواحد ولان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كادون الاية ولان هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من اركانها ماله عدد سبعة كالحج وكما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن النية شرطا في ادائه قياسا على القطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فسادا

في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه قوله (واما الاحتجاج بلا دليل) آخره * اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان الله حكما في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سقيا * فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ليس على المجنون والصبي زكاة ويدعى ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقدي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقدي النفي لافي حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة لنا في معنى ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه * وقال اهل العلم يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات * وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة * والذي دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لا بقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في التوقييم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهب الشافعي فقال والذي ادعاه القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا يندري كيف وقع له ذلك والمنقول من الاصحاب ما يدين ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الاجاب لافي الابقاء في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور ورافته ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكم ولا ان ينظر غيره فيه ويدعوه الى معتقده لا بدليل * تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * قل اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم * الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتهاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الاية * وبالعقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذا اصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعى امرا عارضا لا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بهام او بحقيقة لا يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعى الخصوص او المجاز * وكذا القول في الدعوى قول المنكر واقامة البنية على المدعى لان المنكر وهو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعى يدعى امرا عارضا فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعى امرا عارضا فلا بد له من اقامة الدليل عليه * يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة * ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على المتمسك بالعدم لان العدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشيء وهو مدلول عليه فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتاج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعى النفي والاثبات في العقليات يدعى حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فمدعى الاثبات يدعى حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او التدب ونحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة لنا في وهذا باطل بلا شبهة

لكن النافي ينكرو وجوده ويدعى انتفاء وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل * واخرج الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمال التغيير بدليله وهو مدعيه وقول الآخر عندي دليله محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقى كل واحد منهما محتملا فجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه * ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يعتريه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة * وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى * وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم * اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد للنفي من الحجة * وبالعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل عن الحظر حكم الشرع كشوت الحل في الحل والاحكام لا يثبت الابدالها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان تكون اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا * فان قيل * قوله لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات * قلنا * انما يكون دليلا اذا كان النافي بمنزلة علم بجميع الادلة فاما بمنزلة علمه بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير * والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاء يقيين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا وان قال اتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل عن ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفاء ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعى المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعلمي نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره * وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه * قال الغزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شديعان احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والحجر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يجز ان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا
رجل في الدار وهذا
لا يحتمل وجوده فلا
دليل كيف احتمل
وجوده وكيف صار
دليلا

ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد ﴿ ٣٨٨ ﴾ فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك

بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنمة ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في ذلك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالجزع فاما البشرفان صفة العجز يلزمهم والسهو يعتبرهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته فلم ينظر ومن شرع في العمل بلا

ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله (ولا يلزم ما ذكر محمد يعني) لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخمس * وقوله لانه ذكر جواب السؤال اى لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء * وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم وانما وجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بالخيل والركاب فيكون في معنى الغنمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس يعمل به ويتركه القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا بلا دليل * ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج فتفاوتا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على ما لا يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل في قوله * وفوق كل ذي علم عليم * فمع هذا التفاوت واحتمال قصور الثاني عن غيره في ذلك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير * ولهذا اى ولان فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن الغير في ذلك الادلة صح هذا النوع اى الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على عدم * ومن شرع في العمل اى احتج بلا دليل وقبح بانه اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتاج به لعدم المعرفة بالموجب للحصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد او ليس بعد الاستدلال شيء سوا التقليد * ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اى جوز العمل بلا دليل * اضطر الى التقليد اى الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراها بفعله على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التقويم ولا شك انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطأ والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال * وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التميز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام الحجة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرط عدم الحجة وقد قامت الحجة * وتبين ما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه ناف واما الدليل على المدعى

(لانه)

دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب

لانه مثبت ليس بشئ فان الشرع اوجب اليقين على المتكرك اوجب اليقينة على المدعى الا انه جعل اليقينة حجة المدعى واليقين حجة المدعى عليه لانه لاسبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليقين كالزم المدعى ان يورده واه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لاحكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام * لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لاصدقة الاعن ظهر غنى لازكوة في العلو فليس في النخعة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة * واذا كان النفي حكما للشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان * واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته * واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

باب حكم العلة

اي القياس و اشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعني قدم بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لانص فيه * وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي * وانما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على ما سنبينه (فان قيل) انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان تعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك بوجوب تأخره عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذا يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها (قلنا) المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعني يشترط ان يكون التعدية حكما لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة لصلوة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج الى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصالح شرطنا * ويمكن ان يحاج بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لاشترط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة لصلوة * وقد ذكرنا معنى في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد جائز عند

(باب حكم العلة)

فاما الحكم الثابت

بتعليل النصوص

فتعدية حكم النص

الى ما لا نص فيه

ليثبت بغالب الرأي

على احتمال الخطاء

وقد ذكرنا ان التعدية

حكم لازم عندنا

جائز عند الشافعي

الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تين علة والتعدية من ثمراته * وهذا بناء على ان الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف لثبوت الحكم به لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية * وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النسب بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله (واذا ثبت ذلك) اي ان حكم التعليل التعدية قلنا * ان حله ما يعمل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام * اول اثبات الموجب او وصفه * والثاني اثبات الشرط ووصفه * والثالث اثبات الحكم او وصفه * والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة * الباء الاولى يتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه * ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها في محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة * وعبارة شمس الاثمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل * والتعليل للاقسام الاول باطل لاخلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يراد اليه باطل * ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح * واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم * فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واظنه مذهبنا لعامة اصحابنا * وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذالم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به * فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية * وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا وتعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور للتعدية في اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا تعلق حكم النص بالعلة فيما لانص فيه فبطل التعليل

واذا ثبت ذلك قلنا
ان جملة ما يعمل له
اربعة اقسام اثبات
الموجب او وصفه
واثبات الشرط او
وصفه واثبات الحكم
او وصفه والرابع
هو تعدية حكم
معلوم بسببه وشرطه
باوصاف معلومة
والتعليل للاقسام
الثلاثة الاول باطل لان
التعليل شرعا مدركا
لاحكام الشرع على
ما بينا وفي اثبات
الموجب وصفه
اثبات الشرع

لفوات حكمه * ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس للاثبات ابتداء * وفي اثبات الموجب وصفته اى اوصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات وصفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة * وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعاقبا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعها للحكم الثابت ونسخه * وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعها للحكم كاثبات اصل الشرط * وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اى التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد * ويجوز ان يكون من ثمة الكلام السابق يعنى اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفعها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا * وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث * وبطل التعليل لنفيها اى نفي هذا الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يتخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا وان يدعى رفعها بعد الثبوت * فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل لان ما ليس بشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعى وان ادعى رفعها بعد الثبوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا * ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها * ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية اعنى بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزانى والسارق حكما واحدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقه سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علمنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يحمل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في الواطئة فتجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذى ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذى تعلققت السببية او الشرطية به يمكن معرفة كالمعنى الذى تعلق بالحكم به فيجوز القياس في الجميع * قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف * وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شئ فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شئ كما في الفصل

وفي اثبات الشرط
وصفته ابطال الحكم
ورفعه وهذا نسخ
نصب احكام الشرع
بالرأى باطل وكذلك
رفعها وما القياس الا
اعتبار بامر مشروع
فيبطل التعليل لهذه
الاقسام جلة وبطل
التعليل لنفيها ايضا
لان نفيها ليس بحكم
شرعى فبطلت هذه
الوجوه كلها فلم يبق
الا الرابع

الاخير بل يعرف به الحكم * وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا
بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا
للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليتمكن جعل اللواطة سببا
ايضا وحيث ان يكون الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك استحالة مع ذلك استناده الى خصوصية في كل
واحد منهما او يلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب
والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فثبت الحكم في الاصل لا ينافي
كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (فان قيل) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير
في الحكم بل تأثيره في عليية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين (قلنا) هذا فاسد
لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله (فاما
تفسير القسم الاول) اي بيان مثاله فقل قولهم اي اختلافهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس
بانقراده هل يحرم النسبة ام لا * هذا خلاف اي اختلاف وقع في الموجب للحكم * فلم يصح
اثباته اي اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأى لاننا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالرأى ايضا
لان من ينفي انما يمسك بالعدم الذي هو اصل فعلية الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما
ادماه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت عدمه به
فظاهر الفساد * انما يجب الكلام فيه اي في الموجب او في ان الجنس بانقراده يحرم النسبة باشارة
النص او دلالة او اقتضائه لان الثابت بالنص * قلنا في مسألة الجنس كذا يعني اثباته
الجنس بالاستدلال بالتعليل * فانا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما
بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو
قوله عليه السلام والفضل ربوا * وبالاجماع فان من باع عبدا تجارية بشرط ان يسلم المشتري
اليه ثوبا لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة
* وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس
* ووجدنا ان هذا الحكم اي تحريم الفضل حكما يستوي شبهته بحقيقة بالخبر وهو ما روى ان
النبي عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته * وبالاجماع
فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما انهما شيان لا يجوز لاحتمال
الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع
من الصحة وقد وجدنا في النسبة شبهة الفضل وهي الحلول فان القدر خير من النسبة وهو يشبه
المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالا ويزاد اذا كان نسبية بمنزلة الجودة
فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند فواتها * ولا يقال هذا افضل من حيث الوصف
فينبغي ان يجعل عفوا كالفصل من حيث الجودة * لانا نقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت
من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للمخرج فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول
فقل قولهم في الجنس
بانقراده انه يحرم
النسبة فهذا خلاف
وقع في الموجب
للحكم فلم يصح اثباته
بالرأى ولا نفيه به انما
يجب الكلام فيه
باشارة النص او دلالة
او اقتضائه وكذلك
اختلافهم في السفرانه
مسقط لشرط الصلوة
ام لا لا يصح التكلم
فيه بالقياس بل بما
ذكرنا فقلنا في مسألة
الجنس انا وجدنا
الفضل الذي لا
يقابله عوض في عقد
المعاوضة محرما بما
ذكرنا من العلة ووجدنا
هذا حكما يستوي
شبهته بحقيقته حتى
لا يجوز البيع مجازفة
لاحتمال الربوا وقد
وجدنا في النسبة شبهة
الفضل وحلول
الفضل وحلول
المضاف الى صنع
العباد ووجدنا شبهة
العلة وهو احد
وصفي العلة فاثبتناه
بدلالة النص

بصنع العباد لمعتروا ان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الا ترى ان من نذر ان يحج
مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الاجرة تيسيرا * واقرب مما ذكرنا
الخطئة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتان حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا
حتى لم يحجز بيع احدهما بالاخرى والخطئة العلوية بغير العلوية فان فيهما تفاوتان ايضا لكن لما كان
بخلق الله تعالى جعل عفو حتى جازا احدهما بالاخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف
الى صنع العباد * وقد وجدنا شبهة العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لابد من ان
تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفى العلة
فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود فى نفسه
وحكم العدم من حيث الشرط الآخر فدارين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانه قد
علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل على الحقيقة *
فانبتنا بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسب عند وجود الجنس الذى هو
احد وصفى علة الربوا بدلالة النص * او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة
النسب بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل
على سببية الجنس لحرمة النسب * وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه
المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الخطئة بالخطئة التسوية كيلا بكيل وبدأ بيد
وتفسير اليد باليد النقذ وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل
والفضل من حيث النقذية لان النقذ خير من النسب فلو وجب التسوية من وجهين احترازا
عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى آخر الحديث واذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون بدأ بيد ولاخير فيه نسبته فاسقط احد
الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احدا الوصفين وهو الجنس وحكم بقاء الحكم الآخر
وهو التسوية من حيث النقذية عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا
النص اعنى قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن
الفضل من وجه وهو فضل النقذ على النسب وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال
متساوية المالبية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه
لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم
ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لا معنى
والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل النقذ على النسب من حيث المعنى لان من حيث الصورة
فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا
فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى * وهذا كله لان باب
الربوا مبنى على الاحتياط وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام * الخطئة
بالخطئة مثل بمثل يدب * متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما فكأن علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم يعدم الحكم بعدم احدهما فكان
كل واحد منهما ماعلة كامة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اى كما حكمنا
بسيية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكما بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا
لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته *
وذلك اسقاط محض اى التصديق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التملك
فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول
خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع * وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى
التملك كبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود
معنى التملك * ولان القصر تعين تخفيفا يعنى السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز
وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون
القصر هو المشروع دون غيره * بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة
في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مريانه فيختار اى اليسر من شاء * ولان
التخير على وجه لا يتضمن رفقا اى يسرا وفي بعض النسخ دفعا اى دفعا لمضرة ونفعها
من صفات الالوهية فان الله تعالى هو الذى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه
* دون العبودية فانه لا يثبت للعباد الاختيار ما كان له فيه رفق ونفع وفي اختيار اكل
الصلوة لارفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت
للعبد * على ما عرف يعنى في باب العزيمة والرخصة * فهذه اى المعاني التي ذكرناها وانبتنا
كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وايست باقيسة * وفي هذا الكلام
نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة * واما صفة السبب اى
اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام يشترط لوجوب الزكوة ام لا يعنى
هل يشترط صفة الثمن في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكوة
الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكوة في اموال
القنية والابل المملوكة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه
* فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة * وقوله عليه السلام لمعاذ
* خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة * الى اخبار كثيرة من غير
تقييد بوصف * ويخرج لا يشترطه بقوله عليه السلام * ليس في الابل الحوامل صدقة * ليس
في البقرة المثيرة صدقة * في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرط لهذه الاخبار * ومثل
صفة الحل في الوطى لاثبات حرمة المصاهرة فعند ناصفة الحل ليست بشرط بل تثبت
بمطلق الوطى حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا
تثبت بالنزاع فلا وجه للتمسك فيه بالرأى بل يرجع فيه الى النص والاستدلال * فالشافعي رحمه الله
انبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى * وامهات نسائكم * الآية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر
لان النبي عليه السلام
قال ان الله تعالى
تصدق عليكم
فاقبلوا صدقته وذلك
اسقاط محض فلا
يصح رده ولان
القصر تعين تخفيفا
بخلاف الفطر في السفر
ولان التخير على وجه
لا يتضمن رفقا بالعبد
ونفعها من صفات
الالوهية دون
العبودية على ما عرف
فهذه دلالات
النصوص واما صفة
السبب فمثل صفة
السوم في الانعام
ايشترط للزكوة ام لا
ومثل صفة الحل
في الوطى لاثبات
حرمة المصاهرة
ومثل اختلافهم في
صفة القتل الموجب
للكفارة وفي صفة
اليمن الموجبة للكفارة

وهو قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم * الآية * وبالأستدلال فان الزنا سبب لاولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطى الخلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهى * ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشماله على الوصفين الحظر والاباحة * فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ * وعندنا هو سبب باشماله على الوصفين فلا تجب في القتل العمد فينكح فيه بالدلالة لا بالقياس * وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد * فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كافي المعقودة * وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا تجب في الغموس لانها حرام محض فينكح في ذلك بالاستدلال لا بالقياس * ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محذور محض وقد تعلق به الكفارة * لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لالعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائرين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة * وقدم الكلام في المسئلتين في باب الوقوف على احكام النظم قوله (واما اختلافهم في الشرط فنل اختلافهم في شرط التسمية) اى اشتراطها لحل الذبيحة * فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عدا وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير * ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده * ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك ليست بشرط بل الشرط هو الاعلام * ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالينونة * وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المرأة محللا لصريح الطلاق في العدة بعد البيونة مادامت تحل له عقد او لم تصر من المحرمات كما كانت محللا عند قيام النكاح * وفي الطلاق الرجعي تبقى محللا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده وهذا كان له ان يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول * وقيل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك النكاح شرطا لان عقاد اليمين بالاطلاق ولكن ما ذكرناه اولاهو المذكور في التوقيت والاسرار * فهذه شروط لا طريق الى نفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واثباتها ودلائلها * ففي اشتراط التسمية يتسك بقوله تعالى * ولانأكلوا مما يند كراسم الله عليه * وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او يقول على وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم * لا اعتكاف الا بالصوم * وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم في الشرط فنل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفته مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغيرنية

لانكاح الابشهود * وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة تلحقها الطلاق مادامت في العدة وباستدلالات قوية عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما
 لا بالقياس * والاختلاف في صفته اي صفة الشرط * مثل صفة الشهود اي مثل اختلافهم في صفة
 الشهود في شرط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة
 رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق * وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة
 فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهو معنى
 قوله امشهود * وصوفون بكل وصف * فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالرأى
 بل يتمسك في اثباتهما بقوله عليه السلام * لانكاح الابولي وشاهدي عدل * فان عبارته تدل على
 اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال
 * ويتمسك في نفيهما باطلاق قوله تعالى * فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان * وباطلاق قوله
 عليه السلام * لانكاح الابشهود * وكقولنا الوضوء شرط بغيرية يعني شرط لصحة الصلوة
 لكن بدون صفة القربة حتى صح من غيرية * وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة
 فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من يثبتها بمجموع
 قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * ويخرج من نفاها بدلالة محل الاجماع فانا جمعنا له لوصلي
 صلوات بوضوء واحد جازات الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط
 نية كل صلوة وارايتها في الوضوء ولما لم تشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه
 طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله
 (واما الاختلاف في الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه
 الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس * فن اثبت شرعيتها يتمسك بما روى عن النبي
 عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فوتر بركة وروى عن ابي ايوب
 الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان احب ان يوتر بركة فعل ومن احب ان
 يوتر ثلث فعل ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر ان النبي عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا
 في الآخرة وباروى عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عليه السلام نهى عن البتر او بما قال ابن
 مسعود رضي الله عنه ما اجزت ركعة قط * وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط
 شرط الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشرط ايضا في الفجر فلما لم يسقط مع قيام
 العلة علم انه انما منع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا لكل الا ترى ان شرط المغرب لم يسقط
 لما لم يكن ركعة ونصف صلوة * وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض
 اصحاب الشافعي منهم ابو زيد الفاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بدله ان يصوم
 باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة
 في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير * وهذا فاسد لان الصدقة
 انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كافي الكثير اما الصوم

واما الاختلاف
 في الحكم فمثل اختلافهم
 في الركعة الواحدة
 وفي صوم بعض اليوم
 وفي حرم المدينة
 ومثل اشعار البدن

فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت تمتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس * والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول اتناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به * ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النقل قبل انتصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز وبصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع وبصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه في باب تقسيم المأمورية في حق الوقت * وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام * ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها * وقوله عليه السلام * اني احرم ما بين لابي المدينة ان يقطع اعضاها او يقتل صيدها * وقوله عليه السلام * من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سله * يدل على ان لها حراما مثل حرم مكة كما قال الشافعي * وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش يسكنونها * وقوله عليه السلام لا يبي غير * يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يمسكه * وان عقاد الاجاع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام * ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالضعف في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانها علم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة * والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي نافقة او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكر والانثى * ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة وهو قول ابراهيم التيمي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأي بل المفعز فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فما روى انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة يده يدل على كونه سنة * وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر * وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلا تالها ايدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروها * والاصح انه ليس بمكروه لان النار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه راى يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سد هذا على العامة لانهم لا يقفون على الحد اليه اشير في المبسوط والاسرار قوله (واما صفته اي) الاختلاف في صفة الحكم * فنقل اختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأي في معرفته * فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام * ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها وقوله صلى الله عليه وسلم * الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفته فنقل
الاختلاف في صفة
الوتر وفي صفة
الاضحية وفي صفة
العمرة

مننا وذهب ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله الى انه سنة معتصمين بالسنة ايضا وهو قوله عليه السلام ثلث كتب علي وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحية اي الاضحية * وفي صفة الاضحية اي ومثل اختلافهم في صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فمقتضاها هي واجبة وعند الشافعي رحمه الله سنة ومفزع الفريقين السنة دون الرأي * فحين تمسك في الايجاب بقوله عليه السلام * ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم من وجدسعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وهو يتعلق في نفي الايجاب بما روي في صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلوة العيد وعند الشافعي رحمه الله هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأي * فاجبها الشافعي بقوله تعالى * يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله عليه السلام * العمرة واجبة * وقلنا انها سنة بما روي جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أو اجبة هي فقال * لا وان تعتمر خير لك * وما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال * الحج جهاد والعمرة تطوع * وغيرهما من الاحاديث وحملنا الفاظ الوجوب على التأكيذ قوله (وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء) لاختلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد كان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد * لكنهم اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد النابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للرهن حق الاسترداد للانتفاع كافي حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بايفاءه من ماله بالبيع فاذا هلك في يده هلك أمانته لا مضموه وانا كان للرهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الراد الى المرتهن بعد الفراغ * وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليس المرتهن به عن مزاجته الغرماء عند الافلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت للمرتهن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه اذا لم يوف الرهن من مال آخر * ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديده اليه بالقياس ولكن يرجع الى الاستدلال * فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه تبعا وايفاء الدين من ثمنه * وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبه اثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الاولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة وهنا حصل معنى التوثيق بتعيين محل مع بقاءه مطلقا في غيره * واذا ثبت هذا كان للرهن ان ينفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كالا يحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحة لحق الزوج لان حقه في ملك الوطى لا يبطل ذلك باستخدامها * ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن مجلوب

وفي صفة حكم
الرهن بعد اتفاقهم
انه وثيقة لجانب
الاستيفاء

ومركوب وانه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتن فيثبت انه نارهن * ونحن نقول احكام
العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من
مراماة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه
وانه مني عن الحبس قال الله تعالى * كل نفس بما كسبت رهينة اي محتبسة فجعلنا موجه
احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا انصف بكونه حكما شرعيا
لاتصافه بكونه مطلقا شرعا * واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه
مذهبنا فان موجه صيرورة ذمة الكفيل مضخومة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل
الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شيء هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى
يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ماهو الفرع
في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على
الحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابداء ماهو الاتباع والفروع
في الاصول يجعل اصولا في التوثقات * فان قيل * ما معنى الوثيقة في هذه اليد ومن اي وجه
جعلت وثيقة (قلنا) معنى الوثيقة في اثبات شيء زائده من جنس الاصل مع بقاء الاول على
ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى التقدم من محل آخر وهذا هو
المتعاقد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محبوسا عنه دين يتسارع الى فكاه بافناء الدين
والدليل على هذا الحل من جنس بد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصنا فاذا بقيت له المطالبة
على ما كانت من قبل وازدادت يدهى من جنس الاول ازداد الاول توثقا بهذا تفسير معنى
الوثيقة في حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على الحل * فاما ما ذكره الخصم فلا ينبغي * عنه اللفظ ولا
يستدعى ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم يأتي بعد عقد الرهن وكذا تعبئه للبيع غير ثابت
لان الايفاء من محل آخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشيء ليو في الدين من محل آخر لا
ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتن ذلك بعد تمام
الرهن الا بتسليط الرهن اياه على ذلك وكم من رهن ينفك عن البيع في الدين وموجب العقد مالا
يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله (وفي كيفية وجوب المهر) من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا
في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع
بوجوبه في ابتداء وفي البقاء فحق المرأة * وعند الشافعي رجه الله هو مشتق على معنى
العوض والصلة وقد تمحض حق المرأة ابتداء وبقاء كالتن في البيع * ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم
يسم لها مهر اوجب المهر بنفس العقد عند ناحتي اومات احدهما قبل الدخول تأكد المهر * وعند
الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شيء * ولو دخل بها
قال بعض اصحاب الشافعي لا يجب المهر كما لا يجب بالعقد * وقال بعضهم يجب المهر بالدخول *
وبالاتفاق كانا ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها * مهرا ويبنى عليه ايضا ان المهر مقدور شرعا
حتى لم يحز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه * وعند الشافعي

وكاختلفا في كيفية
وجوب المهر

رحمه الله التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعراض * ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فيستكمل فيه بالاستدلال من النص او الاجماع * فقال الشافعي رحمه الله المهر زاد على ما يقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم ببدن المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما ليتحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد وبهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه * ومن حيث انه ثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك ملك الاعواض واذا نفي او لم يشترط لا يجب كالثمن في البيع * ولكونه صلة تستحق المرأة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة ينقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يخلو عنه ملك البضع فيتاخر وجوبه الى حين الدخول وتستحق الفرض ثلاثا يخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا بالبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المنافع فكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها * والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والبراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا * ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بما لم يقوله تعالى * ان يتنقوا باموالكم * فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة * ثم هذا المال مع كونه عوضا يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعواض فان الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد تحصيل للملك مال * وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل والله تعالى فيه حق من حيث الاستبعاد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن حد وعقد وان رضيت به المرأة واوكان البضع محض حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع تثبت الاباحة وان لم تكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع متعلق بالحصل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود * وانما شرع على هذا الوجه ابانة لحظر المحل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على التمحض في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوب البقاء حق المرأة على التمحض قوله (وفي كيفية حكم البيع) اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على صفة لزوم ام يتراخى الى آخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام يتراخى الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأى في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأى وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به الا يرى انهم اختلفوا في التقابض

اشير في الكتاب * وفي قوله ثبت بنفس البيع ولكن يتراخي الزوم الى آخر المجلس فثبت
على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما * ولا يعرف اثباته ولا نفيه بالقياس * فرجع
الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا * ونحن
اثبتنا الزوم بنفس البيع بموم قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود * وقوله عليه السلام
* المسلمون عند شروطهم * وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفة عند العرب
عبارة عن النافذة اللازمة * والحديث الذي رواه لم يجز المحاجة به بين الصحابة بعدما اختلفوا
في خيار المجلس فدل على زياته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه * هما متبايعان
وذلك في حال اقدامهما على البيع وبعد الفراق بسميان به مجازا لاحقيقة ولا يلزم اختلاف الناس
يعنى لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأى لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر
وتكلمهم فيه بالرأى وهو حكم لا مدخل للرأى فيه * وقوله لانهم لم يختلفوا جواب السؤال
يعنى انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملتها
فيكون محالا للصوم بالنظر الى انه يوم * انما اختلفوا في صفة حكم النهى اى اختلفوا في ان النهى
يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للنهى فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا
اليوم ام يوجب على وجه لا يبقى فيه اختيار بان صار النهى عنه منسوخا بالنهى ولم يبق
مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالرأى اى حكم النهى على الوصف الذى ذكرنا ليس بثبت
بالرأى بل بالنص وهو ان الله تعالى * قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وقال ليلوكم ايكم احسن
عملا * فقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلا به داخل تحت قدرته واختياره
والنهى من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد
بين ان ينهى فيتاب وبين ان يباشر المنهى عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم
على ما مر في باب النهى * قوله (واما انكرنا هذه الجملة) اى انما لم نجوز استعمال الرأى في هذه
الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذالم يوجد له اى وقع الاختلاف فيه من هذه
الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعديته حكمه اليه * فاما اذا وجد فلا
بأس به اى باستعمال الرأى فيه واثباته بالقياس * الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اى في اشتراط
قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة * في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا
فيه بالرأى فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحاد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة
او اختلف بان باع كر حنطة بكر تمر او شعير لانهما مالان يجري بينهما ربوا الفضل فيشترط
قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة * وقلنا لا يشترط التقابض اتحاد
الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما
في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم * وانما صح الكلام فيه بالرأى لانه قد وجد لاثبات
اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع
سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعديته الحكم به الى الفرع . فاذا وجد مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام
وتكلموا فيه بالرأى
لانا وجدنا لاثباته
اصلا وهو الصرف
ووجدنا لجوازه بدونه
اصلا وهو بيع سائر
السلع فاذا وجد مثله
في غيره صححت التعديته
الا ترى ان من ادعى
ايجاب التسمية في
الذبيحة شرطا بالقياس
لم يجده اصلا ومن
اراد ايجاب الصوم
في الاعتكاف شرطا
بالقياس لم يجده اصلا
ايضا

وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صحة التعدية ايضا * فان قيل قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم وام بشرط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعمل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهو الناسي فيعمل لتعدية الحكم به الى الفرع (قلنا) لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتباره عقد مشروع لتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلا يخطر خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ليعمل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع * واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالسومي حكما للعدول بدلالة قوله عليه السلام * تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * كما جعل الناسي في الصوم كالباشر لركن الصوم حكما بالاص وهو قوله عليه السلام * تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه * الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذلك هنا * الا ترى ان من ادعى متصل بقوله اذا لم يوجد له في الشرعة اصل يصح تعليله * فصار حاصل الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فجاز عند وجود شرائط التعدية * وفيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لالانها ليست بمحل للقياس * واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها مبني على الرأى مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما ينفيه الآخر * ثم

الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن

فان كان جليا سمينا قياسا وان لم يكن سمينا استحسانا

وهذا باب لا يحصى
عدد فروعه فاقصر
نا فيه على الاشارة الى
الجمال واما النوع
الرابع فعلى وجهين
في حق الحكم وهما
القياس والاستحسان

فهرست المطالب النفيسة الموجودة في الجلد الثالث

فهرست المطالب النفيسة الموجودة في الجلد الثالث

صفحة	موضوع	صفحة
٤٨	معنى الاجازة في الحديث	٠٣
٤٩	بيان من يصح روايته الحديث	٠٣
٤٩	حفظ الحديث نوعان	٠٣
٥٥	بيان الاختلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى	٠٤
٦٠	بيان اسم ذى اليمين وقوله عليه السلام	٠٤
٦٣	اقتصرت الصلوة ام نيتت يارسول الله	٠٥
٦٥	كلمة السؤال اذا كانت بمعنى الالتماس	٠٥
٦٥	يتعدى الى المفعول به بنفسه واذا كانت بمعنى	٠٧
٦٥	الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى	٠٨
٦٥	الثاني بعن	٠٩
٦٥	تفصيل حديث المتابعين بالخيار ما لم ينفركا	١٠
٦٥	المراة المرتدة لا تقتل	١٣
٧٥	تفصيل معنى التدليس في الحديث	١٣
٨٨	ما يتعلق بالحنث المشكلة	١٣
٩٠	ما يتعلق باليمين الغموس	١٣
٩٠	دفع التعارض بين قوله تعالى لا يؤاخذكم الله	١٣
٩٠	بالفو في ايمانكم الآية وبين قوله تعالى	١٣
٩٠	لا يؤاخذكم بالفو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم	١٣
٩١	بما عقدتم الايمان	١٣
٩١	ودفع التعارض باختلاف الحال في مثل قوله	١٣
٩١	تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف	١٣
٩٣	والتشديد	١٣
٩٣	ودفع التعارض في قوله تعالى وامسحوا	١٣
٩٣	برؤسكم وارجلكم بخفض الازم ونصبها	١٣
٩٣	المسح على الخمين ثابت بالسنة وبالكتاب	١٣
٩٥	اذا اجتمع الاباحة والحظر اليهما يرجح	١٣
٩٦	الضبط حرام او مباح وكذا الحوم والخمر الاهلية	١٣
٩٧	اذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر	١٣
٩٧	ناف اليهما يرجح	١٣
٩٧	خمس مسائل اختلف فيها الحنفية والشافعية	١٣
٩٨	الاولى مسألة خيار العتاق	١٣
٩٨	والثانية مسألة نكاح المحرم والثالثة مسألة	١٣
٩٨	وقوع الفرقة بقبولين الدارين والرابعة	١٣
٩٨	مسألة كتاب الاستحسان والخامسة مسألة	١٣
٩٩	تعارض الجرح والتعديل	١٣
٩٩	اذا ادعى الرجل الاستحسان في الطلاق والجماع	١٣
٩٩	وانكره المرأة فالقول بقوله	١٣
٠٣	بيان الحديث المرسل ولفظ مراسيل اسم	٠٣
٠٣	جمع للمرسل كالمنا كبر للسكر	٠٣
٠٣	عبدالله بن عباس رضى الله عنهما ما سمع من	٠٣
٠٣	النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة احاديث وجميع	٠٣
٠٣	ما حدث عنه مرسل	٠٣
٠٤	عطاء بن ابي رباح مؤمن فقهاء اهل مكة	٠٤
٠٤	وسعيد بن المسيب من فقهاء اهل المدينة	٠٤
٠٤	وبعض الفقهاء السبعة والشمي والنخعي	٠٤
٠٤	من فقهاء اهل الكوفة وابوالعالية والحسن	٠٤
٠٤	من فقهاء اهل البصرة ومكحول من فقهاء	٠٤
٠٤	اهل الشام وكلهم تابعي جليل	٠٤
٠٥	اذا تعارض الحديث والمرسل والمسند	٠٥
٠٥	يرجح المرسل عند المصنف	٠٥
٠٧	هل يقبل مراسيل دون القرون الثلاثة ام لا	٠٧
٠٨	الحديث المعروف بابن الصلاح ابو عمرو	٠٨
٠٩	عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي	٠٩
٠٩	هل يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ام لا	٠٩
١٠	ومتى يقبل الخبر الواحد	١٠
١٠	بيان المراد من قوله تعالى وما آتاكم	١٠
١٣	الرسول فخذوه	١٣
١٣	اول من افرد الائمة واول من قضى	١٣
١٣	بشاهدتين معاوية كذا قال الزهري والنخعي	١٣
١٣	خبر الواحد المخالف للخبر المشهور المردود	١٣
١٣	البيتيم على المدعي واليمين على من انكر	١٣
١٣	خبر الفاسق والكافر والصبي بنجاسة الماء	١٣
١٣	معنى الماهل وصاحب الهواء ومعنى الهواء	١٣
١٣	وشهادة اهل الهواء	١٣
١٣	شهادة الفاسق مقبول عند الجمهور	١٣
١٣	طائفة الخطاوية من الروافض	١٣
١٣	معنى الشهادة وحكمة كون الشاهد اثنين	١٣
١٣	شهادة صوم رمضان وشهادة الفطر	١٣
١٣	الشهادة في الرضاع	١٣
١٣	خبر الواحد يقبل في هلال رمضان	١٣
١٣	العدد شرط في تزكية الهر دون تزكية	١٣
١٣	العلانية	١٣
١٣	القراءة على الشيخ ارجح على السماع من لفظه	١٣
١٣	الفرق بين حديثي وحديثي واخبرني واخبرنا	١٣

مصحفه

مصحفه

- ١٠٠ اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب
١٠١ تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي كترتيب
بنت النبي صلى الله عليه وسلم
١٠٢ كثرت الأدلة لا تكون وقيل قرينة الحجية عندنا
١٠٥ تفصيل حديث ان من البيان لسحرا وان من
الشعر لحكمة
١٠٩ بيان الاختلاف في جواز النصيب العام
متأخر عنه
١١٠ الفرق بين التغير والتبديل
١١١ تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العام
١١٣ بيان اسم ابن نوح عليه السلام الذي غرق
واسم امرأته التي غرقت
١١٤ بيان اسم قرية لوط عليه السلام
١١٥ كان لعبد مناف خمسة بنين اسم ابوجدا النبي
عليه السلام والمطلب واسم وعبد شمس
وعمر
١١٨ النسخ ليس من اقسام البيان من اختيار القاضي
الامام وشمس الأئمة ومن اقسامه على
اختيار صاحب الرد
١١٩ كون الاستثناء بيان تغير
١١٩ اسم العدد علم جنس كاسامة
١٢٠ هل يوجد الفرق بين الاستثناء والتعليق
١٢١ تعريف المستثنى المتصل والمستأنف وفيهما
حقيقة
١٢٢ بيان شروط وموجبه وانه هل
استثناء الاكثر من الاقل
١٢٦ الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان وعند
الشافعي بطريق المعارضة
١٢٦ معنى كلمة التوحيد
١٣٠ كون الاستثناء نفيا او اثباتا ثابت باشارة
الكلام عندنا
١٣٢ بعض ما يتعلق بالبيع من الاستثناءات
١٣٦ الاستثناء تكلم بالباقي من الصورة
١٣٩ اختلاف ابى حنيفة في الثمن
في الدراهم الزينة
١٤٢ الاختلاف في النسخ الذي يعقل هل
هو من باب الام لا

باب بيان الضرورة

- ١٤٧ سكوت البكر اجازة لنكاحها وولد المغرور
١٥٠ السكوت الذي جعل بيان ضرورة دفع الغرور
فالملوى اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النهي
كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا خلافا للشافعي
١٥١ سكوت الشفيع عن الطلب يبطل حقه
١٥٢ السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام
تفصيل معنى النسخ
١٥٤ جواز النسخ عدامة المسكين الافرة وفرق
النصارا كلها واقرت اليهود فيه ثلث
فرق
١٥٩ نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم
والجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب
عليه السلام والختان جائز في شريعة ابراهيم عليه
السلام واجب في شريعة موسى عليهما السلام
١٦٢ نسخ التورية ثمة كلها بحرفة حرقها ابن
الراوندى
١٦٣ النسخ لا يجرى فى واجبات العقول مثل ذات
الله تعالى وصفاته الازلية وانما يجرى فى جائزاتها
ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ فى
مدلول الخبر
١٦٤ هل يوجد النسخ فى قوله بحواله ما يشاء
ويثبت وفى قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاءه جهنم خالدا فيها وفى قوله ومن يرض
الله ورسوله
١٦٥ نعم العبد صهيبي او لا الله لم يرضه
قول عمر رضي الله عنه
١٦٥ هل يجوز نسخ ما ثبت
الذى لا يستند النسخ اربعة اقسام
١٦٧ معنى انا ابن الذبيحين بيان شروط النسخ
١٧١ فرض اولاً خمسين صلوة فى ليلة المعراج
١٧٣ الفعل لا يصير قرينة الا ما يقع القلب
١٧٤ اختلاف العلماء فى كون النسخ والاجاع ناسخا
بيان اقسام النسخ
١٧٥ الاجاع لا يكون ناسخا ولا منسوخا
١٨٠ بعض ما يتعلق بالوصية الى الاقرب
وقوله عليه السلام لا وصية لوارث
١٨٢ جواز نسخ الكتاب بالسة كنسخ التوجه الى
بيت المقدس
١٨٦ بيان جواز زيارة القبور للنساء وتفصيل

حديث كنت ليهيتمكم عن ثلاث عن زيارة
القبور فروروها فقد اذن ل محمد في زيارته قبر
امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان
تمسكوه فوق ثمة ايام فامسكوه ما بدالكه
الحديث وبيان التبيذ
١٩٦ بيان معنى الثالث وان القليل منه لا يحرم عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
٢٠٠ بيان معنى الزلة الصادر عن الانبياء عليهم
السلام
٢٠٤ الوحي قسمان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة
اقسام
٢٠٥ بيان الاختلاف في جواز الاجتهاد للنبي
عليه السلام
٢٠٩ قصة غزوة البدر وتقسيم غنيمة
وبيان الاختلاف في اسارى بدر
٢٠٩ الفرق بين التخصيص والنسخ وبين التخصيص
والتقييد وبين التخصيص والاستثناء وبين
النسخ والتعليق
٢٠٩ بيان النصوص في وجوب اتباع النبي عليه
السلام
٢١٠ اشارة النبي عليه السلام متعبدا شرابع من
قبلنا
١١٥ شرعنا اصل الشرابع
٢١٧ متابعة اصحاب النبي والاتباع بهم
٢١٨ اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة
٢٢٦ باب الاجاع وركنه نوعان عزيزة وورينة
٢٣٦ باب اهلية الاجاع انما تثبت باهلية الكرامة
٢٤٠ حديث لا تجتمع امني على الضلالة خاص
بالصحابه
٢٤٢ قال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق
من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد
اليكم
٢٤٣ باب شروط الاجاع
٢٤٦ حديث عليكم بالسواد الاعظم
٢٤٧ وقوع الاجاع على امامة ابي بكر بعد بيعة على
وسعد وسلمان رضي الله عنهم
٢٤٨ اختلاف الاصحاب في جواز بيع امهات اولاد
٢٥١ باب حكم الاجاع بثبوت المراء بدكما شرعا
على سبيل اليقين

سبب الاجاع هو الداعي والنائل
باب القياس ٢٦٦
تفسير القياس ٢٦٧
القياس مظهر للحكم والمثبت هو الله تعالى
٢٦٨ قال اصحاب الحديث والظواهر
٢٧٠ العمل بالقياس باطل والجواب عنه
٢٧٨ قول النبي صلى الله عليه لانس حين بعثه الى
اليمن بما تقضى
٢٨١ بيان عمل الاصحاب رضوان الله عليهم
بالقياس
٢٨٦ بيان قول النبي عليه السلام الخطة بالخطة آه
٣١٩ بيان السلم في البيع
٣٢٠ بقاء الصوم مع النسيان
٣٤٢ بيان كون الماء طهورا
٣٤٤ باب ركن القياس
٣٥٠ بيان سبب تركية الشهود
٣٥٩ الهرة ليست بنجسة وانما هي من الطوائف
٣٥٩ بيان دم الاستحاضة والحيض
٣٦٢ قول الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
٣٦٥ معنى الطرد والعكس
٣٦٦ علل الشرع امارات غير موجبة
٢٧٠ بعض ما يتعلق بنوضوء والتيمم
٢٧٧ الاحتجاج باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي
٢٧٧ من ييقن في امره وشك في حدث
٢٨٣ هل المرافقة في وضوء ليس بغرض عند زفر
٢٨٣ الاستصحاب ليس بحاجة ملزمة عندنا
٢٨٣ الشراء يثبت به الميثاق دون البقاء
٢٨٣ من النازات ما يدخل في الميثاق ومنها ما لا يدخل
٢٨٣ من الذكرك حدث عند بعض اصحاب الشافعي
٣٩٢ الاحتجاج بلا دليل هل يكون حجة
٣٩٤ ما يتعلق ببيع النسيئة
٣٩٤ ما يتعلق بالفطر في السفر وقصر الصلوة
٣٩٥ اختلاف الائمة في شرطية التسعة في الذبيحة
وصوم الاعتكاف والشهود في النكاح وشرطية
النكاح لصحة الطلاق
٣٩٦ اختلاف الائمة في الحكم مثل اختلافهم في الرزمة
الواحدة وصوم بعض اليوم وفي حرم المدينة
٣٩٧ الاختلاف في صفة الحكم مثل الاختلاف في
صفة الورث وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة
وفي صفة حكم الرهن وكيفية وجوب المهر
٤٠٠ الاختلاف في حكم البيع

﴿ الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة الموجودة في هذا الجلد ﴾

صحيفه

٢٠٤ ان روح القدس نثت في روعي ان نفسا
لا تموت حتى تستكمل رزقها
الا فاتقوا واجلوا في الطلب
٢١٥ لو كان موسى حيا لما وسعه الا للتباعد
٢٢٩ احق ما يقوله ذواليدن
٢٤٥ عليكم بالسواد الاعظم ويد الله مع الجماعة
٢٥٨ لا تجتمع امتي على الضلالة
٢٥٨ مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
٢٦٠ لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين
حتى تقوم الساعة وحتى تقابل آخر عصاة
من امتي الدجال
٢٧٦ الحنطة بالحنطة لا تبعدوا الطعام بالطعام الا سواء

صحيفه

بسواء ولا تبعدوا الذهب بالذهب والورق
بالورق الا سواء بسواء
٢٩٩ انما الربوا في النسيئة
٣٠٧ من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل
٣٣٢ لا تبعدوا الطعام بالطعام
٣٥٩ قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجاسة
وانما هي من الطوافين عليكم
٣٦٩ لا يقضي القاضي وهو غائب
٣٩٤ ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته في حق
الفطر والافطار في السفر
(تمت فهرست الجداول الثالث)